Francisco Soler Gil
Martín López Corredoira

¿DIOS O LA MATERIA?

Un debate sobre cosmología, ciencia y religión

Prólogo de Juan Arana

ALTERA

Francisco José Soler Gil
Martín López Corredoira

¿DIOS O LA MATERIA?

Un debate sobre cosmología, ciencia y religión

Prólogo de Juan Arana

ÁLTERA

Primera edición: marzo de 2008

Diseño de la cubierta: Jordi Xicart

© Áltera 2005, S. L.
© Francisco José Soler Gil
© Martín López Corredoira

ISBN: 978-84-96840-24-9
Depósito legal: B-9.530-2008

ÁLTERA
Trafalgar, 10, 2.º 1.ª
08010 Barcelona
Tel. 934 519 537
Fax 934 517 441
editorial@altera.net

Impreso en España por Novagráfik, S. L.

SI DESEA RECIBIR INFORMACIÓN SOBRE LAS NOVEDADES
DE ÁLTERA, ENVÍE UN CORREO SIN TEXTO A LA DIRECCIÓN:
boletin@altera.net

ÍNDICE

Preludio a un debate, *por Juan Arana* 9

Planteamiento de Soler Gil

Pensando en la encrucijada: interpretación materialista e interpretación teísta de los datos cosmológicos fundamentales 15
1. Introducción: materialismo y teísmo como marcos de referencia básicos 15
2. Tres datos cosmológicos para el teísmo 19
3. Conclusión 31

Réplica 1. López Corredoira

«Dios» como palabra comodín de nuestras ignorancias 35

Respuesta 1. Soler Gil

La articulación de los conocimientos cosmológicos y teológicos 47
1. Introducción 47
2. El dato del ajuste fino del universo 53
3. El dato de la racionalidad del universo 62
4. El dato de la existencia del universo 76
5. La profesión de fe (materialista) de Martín López Corredoira 81
6. Conclusión 89

Referencias bibliográficas 91

Réplica 2. López Corredoira

La fe cristiana y la cosmología 95
1. Introducción 95
2. El ajuste fino 97
3. Racionalidad y cristianismo 100
4. Dios como causa del universo 104
5. La religión de los cristianos 107
6. Cosmología, creación *ex nihilo* y cristianismo 117
7. Vida, conciencia y materialismo 121
8. ¿Es contradictorio «conocer» en una cosmovisión materialista? 123

Referencias bibliográficas 125

Respuesta 2. Soler Gil

La apuesta cristiana y algunas insuficiencias del materialismo 127
1. Introducción 127
2. Precisiones sobre los temas cosmológicos mencionados en la segunda réplica de López Corredoira 134
3. El cristianismo como base de la perspectiva teísta 170
4. La capacidad humana de adquirir conocimientos verdaderos, y otras dificultades de la visión materialista del mundo 224
5. Balance final 237

Referencias bibliográficas 244

Réplica 3. López Corredoira

Vida y fuerza en el pensamiento sin animismos 247
1. Introducción 247
2. Respuestas puntuales a la última réplica de Soler Gil 252
3. Consideraciones finales 282

Referencias bibliográficas 289

Índice de términos y autores citados 293

Preludio a un debate

MARTÍN López Corredoira y Francisco José Soler Gil, dos personas que conozco y cuya trayectoria intelectual admiro, me han pedido unas palabras para abrir la controversia que entablan a continuación. Se trata de un capítulo más de la confrontación entre teísmo y materialismo, que es casi tan vieja como nuestra cultura. El lector tiene oportunidad de conocerla puesta al día y con la misma fuerza, pasión y riqueza de ideas que ha podido tener en sus mejores épocas. Será difícil que el diálogo deje indiferente a nadie: basta examinar los dos primeros escritos para sentir la urgencia de tomar partido y comprometerse en una discusión que arrastrará a todo el que se asome a ella. Por lo que a mí respecta, me he sentido un poco más teísta tras leer cada alegato de Soler y un poco más materialista después de conocer cada réplica de Corredoira. Mi postura de fondo, ¿para qué negarlo?, se acerca más a la que representa el primero que a la que defiende el segundo. Me halaga que, sabiéndolo, haya partido de éste la idea de atribuirme el papel de presentador de los contendientes e introductor al debate. Es muy gratificante que la amistad consiga superar las discrepancias de criterio, sin que ello suponga subor-

dinar juicios y creencias a las idiosincrasias particulares. Cierto es que en casos así cada cual piensa de su amigo lo que se dijo del Cid: «¡Qué buen vasallo si *oviera* buen señor!». Sin embargo, y esto me parece particularmente destacable, ninguno de los implicados en el contencioso pretende ponerse por encima de la causa que defiende. A veces uno encuentra «cristianos» que parecen sentir conmiseración cuando no desprecio por la mayoría de sus correligionarios, y «materialistas» que se dan aires de haber pergeñado por primera vez en la historia un materialismo digno de tal nombre. Cuando eso ocurre, la pequeñez del personaje suele estar en patético contraste con la magnitud de sus pretensiones. ¡Arrieros somos! Una de las virtudes de este libro es que nos enseña a ser mejores teístas o mejores materialistas y no pretende convertirnos en «soleristas» o «corredoiristas».

La idea inicial del intercambio era centrar la discusión en el dilema teísmo-materialismo y ceñirse a la evidencia que ofrece la cosmología contemporánea. La intención de uno de los interlocutores (Soler) era atenerse a lo estipulado, pero a instancias del otro la problemática se ha ido ampliando progresivamente, de modo que al final asistimos a todo un choque de cosmovisiones que involucra aspectos científicos, filosóficos e incluso históricos. Deja de efectuarse una aséptica evaluación del grado de armonía que guarda el teísmo con la cosmología de hoy, y se pasa a examinar la idoneidad del cristianismo para hacer frente a los desafíos de la investigación racional en todos los frentes, sin excluir el hermenéutico. Curiosamente, es el filósofo quien hubiera preferido limitar la discusión al ámbito cosmológico, mientras que el astrofísico ha insistido en trasladarla al terreno histórico-filosófico. A pesar de su reluctancia, Soler recoge el guante y defiende vigorosamente al cristianismo de las imputaciones formuladas por la otra parte. ¿Hemos de lamentar el desbordamiento

de los límites inicialmente marcados? Desde el punto de vista académico, tal vez sí. Sin embargo, la academia es lugar poco propicio a todo lo que no sea una visión museística de la filosofía. Las personas sostenemos ciertas ideas porque *creemos* en ellas y atacamos otras porque están en pugna con lo que consideramos bueno, bello, justo y verdadero. Me parece más honrado poner sobre la mesa todo lo que hay detrás de neutras adhesiones y pulcros rechazos. Corredoira es anticristiano; Soler, cristiano. ¿Qué mayor favor pueden hacernos que explicarnos los porqués de sus síes y sus noes? Llama la atención lo disjuntas que son las fuentes bibliográficas usadas por los contendientes. Tengo la impresión de que hay pocas coincidencias en los trabajos citados por uno y otro. Bueno es que un mismo libro ampare el heteróclito conjunto resultante, aunque tenga que repartirlo en secciones separadas.

Hay otras razones que hacen aconsejable la aparición en el mercado de obras como ésta. Se me ocurre mencionar al menos dos. La primera es el alarmante proceso de trivialización que está sufriendo la cultura contemporánea. Más que decadentes, nos estamos convirtiendo en bizantinos, porque entablamos debates interminables sobre cuestiones que carecen de todo interés. A causa de mi trabajo conozco bastantes universidades y en todas ellas se detecta un abandono progresivo de las clases por parte de los estudiantes, y de la innovación por parte de los profesores. Todavía se tiende a pensar que el problema está en unos y/u otros, en lugar de en las extenuadas doctrinas que centran su actividad. ¡Olvidemos la filosofía oficial y sus ultrasofisticadas nimiedades! ¡Volvamos a las grandes cuestiones de ayer, de hoy, de siempre! No con la infantil ingenuidad de los pioneros, ni con el fatuo adanismo de los inventores de sistemas, ni con la supersticiosa falta de originalidad de los epígonos. Asumamos de una vez por todas la condición de enanos que se atreven a trepar sobre los

cadáveres amontonados de los enanos que nos precedieron. Dialoguemos con la ciencia, busquemos en las intrincadas ruinas de la filosofía todo lo que esté en condiciones de servir, no desatendamos la historia, la literatura, el arte, la religión... Terminó la época de la metafísica pura, de la pura epistemología, de la positividad pura o del puro esteticismo. Ante nosotros se abre la era del *mestizaje*, el tiempo en que ningún material de construcción válido será impunemente desdeñado. El ejemplo a seguir no va a ser el bíblico Gedeón, empeñado en aclarar las filas de su ejército con los más fútiles pretextos, sino los servidores de la parábola evangélica, saliendo a los cruces de los caminos en busca de invitados para la fiesta. Tanto Soler como Corredoira están empeñados en el trabajo interdisciplinar, saben combinar con ponderación y talento evidencias empíricas, conceptos y deducciones, sin olvidar las interacciones de teoría y praxis, ni tampoco el arsenal de la memoria histórica o las aportaciones de la reflexión introspectiva.

Hablé de dos virtudes. La segunda me parece aún más importante. Nuestro país ha padecido durante siglos una división interna que ha roto muchos canales de comunicación entre sus ciudadanos. A un nivel más amplio estamos conociendo un proceso análogo en lo que se refiere a la cultura planetaria. Aceptar o negar la existencia de Dios, elegir entre libertad y determinación natural, hacer un lugar al espíritu o negárselo, trascender el horizonte cósmico o bien aferrase a la inmanencia... En la biografía de los seres humanos aparecen en un momento dado estas bifurcaciones, y con variable grado de lucidez va asumiendo cada uno sus opciones, que a veces le comprometen sin posible vuelta atrás. ¿Excluye el hecho de haber tomado partido la posibilidad de sopesar los motivos de mi elección aunque sólo sea para afianzarme mejor en ella? ¿No resulta de un embrutecedor dogmatismo cerrar ojos y oídos a todo lo que no refuerce mi fe? Explicar mis

argumentos a un adversario es también explicármelos a mí mismo, darme la oportunidad de detectar fracturas y lagunas que me habían pasado desapercibidas. ¿No es cierto que hay mayor sabiduría en la humilde frase «no lo sé» que en una erudita y huera argumentación, o en una hábil pero tramposa finta dialéctica? Cuando se discute de filosofía el objetivo no es convencer a un jurado presto a dar su veredicto, ni fascinar a un público capaz de convertir mis escritos en *bestsellers*; se trata de poner un granito de arena en el más arduo de todos los trabajos: la búsqueda de la verdad. ¿Qué más da que sea yo o mi contrincante el que ha tenido la suerte de dar, llegado el caso, un nuevo paso hacia adelante? El camino es largo, y todos tendremos nuestro momento (pequeño, grande) de gloria (escondida, brillante) si sabemos anteponer la búsqueda a nuestro querido *ego*. Por eso, quien está frente a mí no es mi *enemigo*, sino mi mejor *aliado* en la indagación que nos hermana. Y eso es lo que ocurre con Soler y Corredoira, aliados enconados que no se perdonan una sola objeción ni se consienten un solo hueco sin cubrir. Su diálogo es a veces bronco, tenso, apasionado. No obstante, en ningún momento pierden, no ya la educación y el respeto, sino tampoco la fraternidad que forman, a pesar del fragor de réplicas y contrarréplicas. Cada uno sabe que el otro juega limpio, saca a relucir convicciones íntimas y aporta a la contienda sus mejores armas, sus más escogidas evidencias. Nada hay de pose ni de fraude. Si acaso, pena al comprobar la dificultad de convencer o ser convencido, la práctica imposibilidad de cambiar el credo de los que ya han dejado atrás la primavera de la vida. ¿Será posible alguna vez mantener en la edad adulta esa apertura de espíritu de la adolescencia, cuando la escucha de una palabra certera puede imprimir un giro de ciento ochenta grados al rumbo de la existencia? Probablemente no, pero el mero hecho de que a los

treinta, cuarenta, cincuenta o más años se siga añorando aquella vertiginosa disponibilidad de la primera juventud demuestra que no se ha perdido por completo la mágica libertad de entonces (perdóname, Martín, por mencionar algo en lo que no crees, pero estoy seguro de que tendrás un sustitutivo material equipolente). Al menos hay quienes, resistiéndose a la ola de pragmatismo que arrastra a todos los de su generación, todavía son capaces de dedicar lo mejor de su tiempo y esfuerzo a una actividad que con toda seguridad no les va a reportar otro beneficio que permitirles seguir estando vivos por dentro. Tal ocurre con Soler y Corredoira, y tal ocurrirá (estoy seguro) a los pocos o muchos que les acompañen en esta singladura.

JUAN ARANA
Marzo de 2007

PLANTEAMIENTO DE SOLER GIL

Pensando en la encrucijada: interpretación materialista e interpretación teísta de los datos cosmológicos fundamentales[1]

1. Introducción: materialismo y teísmo como marcos de referencia básicos

FILÓSOFOS o no, todos aspiramos a ordenar las distintas facetas de nuestra experiencia en un marco general, un marco que nos permita saber a qué atenernos en las diversas situaciones de la vida, que nos ayude a reconocer la importancia y el papel de las cosas, y que oriente nuestras acciones y decisiones. En realidad, cada hombre se apoya en todo momento en un marco así (al que también se puede denominar perspectiva, o imagen del mundo), pero este apoyo es provisional, ya que la experiencia no deja de poner a prueba la solidez de los marcos, y la perspectiva de cada uno puede ir por ello enriqueciéndose, o modificándose, o sufrir incluso, a veces (raras veces), un vuelco radical.

Tal vez cabría pensar que hay tantas perspectivas como personas, y, en cierto sentido, si las contemplamos en todos sus detalles, puede muy bien que sea así. Pero, si nos fijamos en las líneas maes-

1. Este artículo ha sido publicado en las revistas *Fronda* (n.º 2) y *Arbil* (n.º 92): http://www.arbil.org/.

tras, no es tanta la variedad. No iría muy descaminada la sugerencia de que, en términos generales, las posibles imágenes del mundo se corresponden con los distintos «ismos» de la historia de la filosofía. Pero incluso esta variedad puede ser reducida, al menos en el contexto del pensamiento occidental, puesto que en él encontramos, ante todo, dos marcos de referencia básicos —radicalmente distintos— para la interpretación de nuestra experiencia. Estos dos marcos, que pueden denominarse «materialista» y «teísta»,[2] difieren nada menos que en la concepción del carácter de la realidad fundamental, de modo que las perspectivas, o imágenes del mundo, a que dan lugar son irreconciliables.

Para el materialismo, el corazón de la realidad está constituido por la materia inerte, mientras que para el teísmo, ese corazón lo constituye el Dios vivo y personal. En el fondo se trata de una opción entre la vida consciente y la muerte como base de lo real: ¿Es la vida y la conciencia humana un mero epifenómeno de la materia inerte, regida por las leyes de la física? ¿O constituyen más bien esta vida y esta conciencia un reflejo (*imago Dei*) de una inteligencia superior, creadora y rectora del mundo? ¿Qué es más indicativo de la esencia de la realidad, la capacidad de las fuerzas naturales para destruirme, o mi capacidad para darme cuenta de su existencia y de la mía?

A este respecto escribe Pascal:

> El hombre no es más que una caña, lo más débil que existe en la naturaleza; pero es una caña que piensa. No es preciso que el universo entero se alce contra él para aplastarle: un vapor, una gota de agua basta para matarle. Pero aunque el universo le aplastase, el hombre seguiría siendo más noble que lo que le da muerte, puesto que sabe que muere y conoce la superioridad que el universo tiene sobre él, mientras que el universo no sabe nada.[3]

Ahora bien, ¿procede esa «nobleza» del parentesco de la conciencia con la fuente de la realidad? ¿O se trata de una «nobleza» meramente subjetiva, que resulta de que apreciamos más lo más íntimamente nuestro? No es fácil exagerar la importancia de estas preguntas: Nuestra postura ética en situaciones límite, nuestra esperanza o desesperación ante la muerte, nuestra valoración de los bienes materiales, nuestra actitud ante el dolor, todo esto, absolutamente todo, depende de qué planteamiento nos parezca más cuerdo: el materialismo o el teísmo.

La opción materialista y la opción teísta se encuentran por ello en la raíz de lo que el papa Juan Pablo II ha denominado la «cultura de la muerte» y «la cultura de la vida»,[4] dos planteamientos existenciales en conflicto radical; dos fuentes de sentido y valor contrapuestas, cuya oposición aflora, no sólo ya en forma de tensiones sociales,[5] sino quizá aún más en la multiplicación de dilemas y enfrentamientos en el campo de batalla de la conciencia.

Describir en detalle tal conflicto de imágenes del mundo (su historia, sus diversos escenarios y sus consecuencias) supondría un objetivo demasiado ambicioso para este artículo. Pero lo que sí podemos hacer aquí es preguntarnos si hay alguna forma de decidir racionalmente entre estas opciones fundamentales. Ya que tenemos ante nosotros dos caminos tan distintos, y puesto que

2. Estos nombres son meramente orientativos. Conviene no perder de vista que por ejemplo el materialismo ha recibido muchos nombres a lo largo de la historia («fisicalismo», «naturalismo», etc.) que indican, en parte, diversas variantes de este marco.

3. Pascal, B. (1986): *Pensamientos* (Barcelona: Planeta), páginas 63-64.

4. Véase por ejemplo Juan pablo II (1995): *Evangelium vitæ* (Madrid: PPC), páginas 70 ss.

5. Las tensiones en torno a la legislación del aborto, la eutanasia, la reproducción asistida y la investigación con embriones pueden considerarse como los ejemplos más claros. Pero hay otros muchos, sobre los que no puedo detenerme aquí.

hay tanto en juego en la elección entre uno u otro, sería prudente detenerse a examinarlos con cuidado. ¿Podría servirnos de ayuda la razón en este examen?

A algunas personas les parece que no, ya que opinan que una discusión racional acerca de opciones requiere un marco común en el que situarlas, y eso es precisamente lo que no tenemos al tratar de escoger entre los marcos fundamentales. Según estas personas, la decisión fundamental habría que tomarla guiados por el sentimiento, o por el talante, o por el deseo, o por cualquier otra cosa, menos por la razón, que no tendría competencia en este asunto. Hay algo de cierto en esta apelación al sentimiento, ya que la opción por el teísmo (o por el materialismo) es tan radical, y tiene consecuencias de tal envergadura en nuestra vida, que seguramente entran en juego, a la hora de tomar una decisión (o de mantenerse en ella), todas nuestras dimensiones humanas: el sentimiento, la intuición, la voluntad..., pero también la razón.

Sí. También la razón. Porque, si bien es cierto que no hay un marco más general en el que situar la discusión entre teísmo y materialismo, sí que hay criterios racionales para decidir qué imagen del mundo es más explicativa a la hora de dar cuenta de los datos de la experiencia. La simplicidad en la forma de enlazar los datos (un criterio que, entre otras cosas, favorece las explicaciones que dejan un mínimo de datos sueltos), la capacidad de acoger con naturalidad nuevos hechos, la fecundidad que resulta de poder extender una explicación hacia aspectos que no se consideraron al formularla originalmente, la solidez del entrelazamiento de los distintos aspectos de la explicación, etc., son criterios que pueden aplicarse para comparar la aceptabilidad racional del teísmo y del materialismo como imágenes del mundo.

En el resto del artículo me propongo, a modo de ejemplo, mostrar que hay una serie de datos cosmológicos básicos que encajan claramente mejor en el marco teísta que en el materialista. La consideración de estos datos puede, por tanto, servir de apoyo al teísmo. Al final del artículo haré una breve referencia a otros aspectos de la realidad que también se amoldan mejor al marco teísta, pero, al limitarnos a no discutir aquí más que un único tema (la cosmología), será posible concretar más el análisis.

2. Tres datos cosmológicos para el teísmo

Los datos cosmológicos sobre los que quiero llamar la atención son los siguientes:

(1) que el universo existe,
(2) que es racional,
(3) y que está ajustado finamente de un modo que favorece la aparición de vida.

Estos tres datos resultan muy molestos para el materialismo, que no sabe realmente qué hacer con ellos. De ahí que los autores de tendencia materialista oscilen entre tratar de negarlos (sí..., incluso la existencia del universo, como vamos a ver seguidamente), o bien dejarlos como datos sueltos, como aspectos de la realidad que no tienen explicación. En cambio, en el marco teísta, la existencia del universo, su racionalidad, y su carácter productor de vida son tres aspectos esencialmente relacionados entre sí, y que se explican de modo natural por la acción de un Dios racional, del Dios vivo y dador de vida. Vamos a considerar estos puntos más despacio.

2.1. *¿Por qué existe el universo?*

El dato más básico de la experiencia lo constituye nuestra percepción de nosotros mismos y de las cosas que nos rodean. Llamamos

universo al conjunto de estas cosas materiales. Estamos inmersos en el universo, percibimos sus componentes, y por ello su existencia nos parece innegable. Pero, ¿por qué existe?

Hay dos respuestas materialistas a esta pregunta: La primera es que, en realidad, el universo no existe, y la segunda es que existe sin ningún porqué, sin causa. Estas dos respuestas aparentan ser muy diferentes, pero en el fondo están íntimamente relacionadas. Veamos cómo.

Para algunos autores, la idea de universo es una extrapolación inaceptable a partir de los objetos de nuestra experiencia:[6] como estamos rodeados de cosas, extrapolamos este hecho y suponemos que todas las cosas forman parte de una Gran Cosa llamada universo, una cosa que incluye todas las demás. Pero, ¿qué nos garantiza que exista una cosa así? ¿Por qué no podría ocurrir, más bien, que no haya ninguna totalidad de las cosas materiales? En ese caso la palabra universo estaría vacía de contenido, o bien designaría una realidad material que no se deja pensar como una cosa (ni, tal vez, de ninguna otra manera). Y si no hay una cosa llamada universo, ¿qué sentido tiene preguntarnos por su causa? Sabemos que las cosas, los objetos de la experiencia, poseen una causa. Pero ¿qué sentido puede tener extrapolar la idea de causa más allá de los objetos de la experiencia?

Pues bien, esta última observación acerca de la causalidad pone de manifiesto la relación esencial de la primera con la segunda respuesta materialista a la pregunta de por qué existe el universo, la respuesta de que el universo no tiene por qué tener una causa:

6. Una exposición reciente de este punto de vista es la de Savater, F. (1999): *Las preguntas de la vida* (Barcelona: Ariel), cap. 5, aunque el argumento se remonta al menos hasta Kant.

Ciertamente que en nuestra experiencia ordinaria se cumple el principio de que las cosas materiales siempre existen por algo. Y también es cierto que a esta exigencia de que no se dé un objeto sin una razón (determinante, o al menos posibilitante), no se le puede oponer tampoco ningún contraejemplo derivado de la física, ni de ninguna otra ciencia. Antes bien, tal exigencia constituye un motor interno de la investigación científica en general: La presencia de un objeto material debe de poder justificarse de algún modo. Pero, por otra parte, la física nos ha enseñado que, a diferencia de lo que ocurre al tratar de la categoría de los objetos materiales (o cosas), no todo suceso, o cambio, o estado de movimiento, ha de tener forzosamente una causa. Según la mecánica de Newton, un cuerpo puede mantenerse en un estado de movimiento rectilíneo y uniforme sin que precise de causa para seguir moviéndose. Y según las interpretaciones usuales de la mecánica cuántica, no hay ninguna causa (física) determinante de que una partícula posea por ejemplo cierto impulso en una medida concreta, si antes de la medida se hallaba en una posición determinada.[7] ¿No podría entonces ser el universo una de esas entidades que no requieren causa? En tal caso el universo existiría sin más.

7. Pueden citarse muchos otros ejemplos así. Uno de los más usuales es el de la desintegración de los núcleos radiactivos. A este respecto se puede leer por ejemplo en el diccionario de lógica y filosofía de la ciencia de Mosterín y Torretti, en la entrada «causalidad», lo siguiente: «Tal como entendemos la radiactividad, no cabe tipificar una circunstancia que preceda inmediatamente a la desintegración de un núcleo atómico radiactivo y que no acompañe también, en otros casos, a la persistencia de núcleos de la misma clase sin desintegrar. La desintegración radiactiva es por ello, en el pensamiento científico de hoy, el prototipo de evento incausado». Y algo más adelante escriben estos autores que la idea de que todo suceso discernible, esto es, todo cambio, es efecto de una causa, «no es más que una superstición antropomorfista sin base alguna». Mosterín, J. y Torretti, R. (2002): *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia* (Madrid: Alianza Editorial), página 85.

Este segundo planteamiento materialista termina, en consecuencia, siendo muy similar al de la negación de la existencia de una cosa llamada «universo»: Lo importante en ambos casos es negar que el universo sea un «objeto» similar a los objetos materiales ordinarios, de los que sabemos por experiencia que no existen sin más. En definitiva, lo que los materialistas subrayan aquí, de un modo u otro, es que la categoría de causa se haya esencialmente ligada a la de objeto (o cosa), y que por ello no cabe esperar una causa donde no tenemos un objeto, sea lo que sea aquello que tengamos en su lugar (si es que acaso tenemos algo).

Desde luego que esta observación sobre los límites del razonamiento causal es seria, y, en mi opinión, resulta enteramente válida. Ahora bien, precisamente por estar la causalidad tan estrechamente ligada con la categoría de objeto, los argumentos materialistas que acabamos de considerar han recibido un duro golpe por parte de la cosmología física actual. Y la razón de ello es que, en tanto que se acepte cualquiera de los modelos del universo que se barajan en la cosmología actual (bien sea el modelo estándar de la Gran Explosión, o bien alguna de las variantes inflacionarias de dicho modelo, o alguna de las variantes de la cosmología cuántica, o incluso alguno de los modelos marginales propuestos por ciertos enemigos acérrimos de la Gran Explosión), se puede mostrar que el universo es un objeto ordinario, y que, por tanto, ha de tener una causa. No me puedo detener aquí en los detalles de esta demostración, de los que ya me he ocupado en otra parte,[8] pero la idea general es, simplemente, que, puesto que la cosmología describe el universo por medio de modelos enteramente similares a los que se emplean para caracterizar a los demás objetos físicos, lo razonable es considerar al universo como un objeto tal..., en tanto que el éxito empírico de alguna de las propuestas cosmológicas nos incline a tomarla en serio.

8. Véase mi artículo «El Dios de la cosmología física», *Thémata* 32 (2004), páginas 185-202. Una versión ligeramente modificada y ampliada de este artículo se encuentra en el libro Soler Gil, F. J. (ed.) (2005), *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC), capítulo 9, bajo el título de «La cosmología como soporte de la teología natural».

En definitiva, si aceptamos alguno de los modelos de la cosmología física, estamos asumiendo que el universo es un objeto físico como cualquier otro. Y si el universo es un objeto físico, lo razonable es suponer que existe por algo. De modo que, ¿por qué existe el universo?

En este punto, al materialista sólo le quedan dos opciones: o encogerse de hombros, o postular una cadena de universos, tratando de desplazar infinitamente la pregunta por la causa, al precio de admitir un número incontable de entidades fantasmales, de las que ni tuvo ni tendrá nunca indicio experimental alguno... y ni siquiera así resuelve nada, puesto que se puede argumentar que tal cadena, como totalidad, es también un objeto físico (por muy infinita que sea) y debería tener una causa...

Bien, estos son los problemas del materialismo con relación a la existencia del universo. ¿Y la respuesta teísta? Tal respuesta consiste en afirmar que Dios es la causa de la existencia del universo. A primera vista, da la impresión de que no hemos avanzado mucho, ya que ahora tenemos que hacernos la pregunta por la causa de Dios. Sin embargo, no es lo mismo preguntar por la causa del universo que preguntar por la causa de Dios: el universo parece ser un objeto físico de lo más común, a juzgar por los modelos de la cosmología. Y por eso tiene pleno sentido preguntar por su causa, puesto que todo objeto físico posee una causa. Pero, ¿quién nos garantiza que al traspasar la frontera del universo estaremos tratando todavía con objetos ordinarios, a los que podremos seguir aplicando nuestras categorías, y sobre los que podremos seguir planteando las preguntas que hacemos acerca de los objetos físicos (y entre ellas la pregunta por la causa)?

En resumidas cuentas, que resulta razonable tomarnos en serio la necesidad del corte de la pregunta por la causa, habitualmente defendido por los autores materialistas..., sólo que el punto más natural donde aplicar este corte se encuentra un paso más atrás de lo que afirman los materialistas: el universo que describe la cosmología es un objeto demasiado familiar como para renunciar a preguntar por su causa. La cuestión que verdaderamente está de más es la de la causa de Dios: como no tenemos razón alguna para suponer que nuestras categorías (y entre ellas la de causa) hayan de aplicarse más allá del ámbito de los objetos de la experiencia, y como el límite natural de ese ámbito parece ser el universo como un todo (el último objeto del que cabe elaborar un modelo), la pregunta de por qué hay Dios muy posiblemente carezca de sentido: La última entidad que requiere una causa es el universo, y su causa es Dios.[9]

2.2. *¿Por qué es racional el universo?*

Que el universo es racional se muestra por el éxito de la física en describirlo. ¿Por qué es el universo tan comprensible? Si el hombre no es más que un producto marginal de la materia inerte, ¿por qué la racionalidad matemática —algo tan humano— resulta así de efectiva para describir las operaciones de la materia? ¿No dejará traslucir esta efectividad la presencia de una mente ordenadora del cosmos? De ser esto cierto, la observación de Pascal acerca de la nobleza del hombre (debida a su racionalidad) estaría plenamente justificada. Este planteamiento sugiere, sin duda, la interpretación teísta del hombre como *imago Dei*. De ahí que hayan sido numerosos los materialistas que han tratado de mostrar que la racionalidad del universo no constituye otra cosa que algún tipo de espejismo. Dos son las propuestas más destacadas en este sentido. Veámoslas.

9. Véanse los detalles de esta argumentación en Soler Gil (2005), cap. 9.

Según ciertos autores, la racionalidad no es más que la expresión de nuestra adaptación al medio ambiente: un producto de la lucha por la supervivencia. El pensamiento matemático resulta ser, para estos autores, una mera codificación de cualesquiera estrategias exitosas en nuestro entorno natural. De modo que no debería sorprendernos su éxito. Pero este éxito no implica que la naturaleza sea racional. Nosotros proyectamos racionalidad en nuestro entorno y esa proyección nos ayuda a sobrevivir. ¿Por qué? No podemos saberlo realmente. Para saberlo tendríamos que analizar nuestra racionalidad «desde fuera», saliendo de ella para contemplar «directamente» la naturaleza, y ver la razón (si la hay) de nuestro éxito evolutivo. Pero no podemos hacer tal cosa.

¿Qué se puede decir de este planteamiento? Claro está que los diversos aspectos de la inteligencia humana (inclusive su aptitud para las matemáticas) pueden haber ido desarrollándose al hilo de la lucha de nuestra especie (y las que le precedieron) por la vida. Pero, si de ahí se intenta pasar a negar la racionalidad real de la naturaleza, entonces la efectividad de las matemáticas para tratar de ámbitos muy alejados de nuestro entorno natural se vuelve incomprensible. ¿Cómo explicar que una inteligencia surgida en la lucha por la supervivencia de una especie de homínidos en la sabana africana logre producir modelos exitosos de la dinámica de la materia a altas energías, o de los primeros estadios de la evolución del universo, si no es asumiendo que esa inteligencia tiene un cierto acceso a la inteligibilidad real del mundo? Cuanto mayores resultan los éxitos de la física a escalas muy pequeñas y muy grandes, tanto menos plausible parece el recurso al origen evolutivo de nuestra inteligencia de cara a eliminar la racionalidad real del universo.

Ahora bien, tenemos que considerar aún una segunda propuesta: la de los que tratan de reducir las leyes de la naturaleza al resultado de un juego de azar. Según estos autores, ciertamente que hay leyes que rigen el movimiento de los cuerpos, y que constituyen la base real que justifica el éxito de la física, pero tales leyes no son otra cosa que promedios estadísticos que resultan de un juego de azar que, o bien tiene lugar a cada momento, o bien tuvo lugar al comienzo del universo. De modo que la racionalidad de la naturaleza no sería un aspecto fundamental de la misma, sino un derivado del caos. Y, en consecuencia, tampoco nuestra racionalidad nos emparentaría con el fondo de la realidad, puesto que éste lo constituiría el caos irracional e inerte, del que toda racionalidad surgiría ciegamente. En qué consista el juego de azar que se da en la naturaleza a nivel fundamental, es algo que varía de unos autores a otros. Según algunos, las simetrías e invariancias que percibimos en la naturaleza a bajas energías surgirían espontáneamente a partir de procesos no invariantes y no simétricos en el plano fundamental.[10] Según otros, las condiciones iniciales del universo podrían ser arbitrarias, pero, debido a ciertos procesos de mezcla, el universo terminaría siendo independiente de dichas condiciones iniciales etc., etcétera.

Ahora bien, ¿podemos eliminar de este modo la racionalidad de entre los rasgos esenciales del universo? Ciertamente no, pues como ha sido puesto de manifiesto por autores como Heller,[11]

10. Véase a modo de ejemplo Foerster, D., Nielsen, H. B. y Ninomiya, M. (1980): «Dynamical Stability of Local Gauge Symmetry», en *Physics Letters* 94B (1980), páginas 135-140, donde puede leerse el siguiente planteamiento: «Sería bonito mostrar que la invariancia *gauge* posee una alta probabilidad de surgir espontáneamente incluso si la naturaleza no es invariante *gauge* a la escala fundamental».

11. Heller, M. (1995): «Chaos, Probability, and the Comprehensibility of the World». En: R. Russell y otros: *Chaos and Complexity* (Vaticano y Berkeley: Vatican Observatory Press), páginas 107-121. Hay traducción castellana en Soler Gil (ed.) (2005): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid: BAC), capítulo 6.

todos estos planteamientos dan por hecho la validez del cálculo de probabilidades en la naturaleza (sin el que no tendría sentido hablar por ejemplo de promedios y compensaciones estadísticas), y el cálculo de probabilidades es una teoría matemática tan racional como cualquier otra. El caos del que hablan los físicos no es nunca el caos filosófico de la ausencia absoluta de racionalidad, sino que resulta constituido por un conjunto de estados bien regulados por leyes de distribución que mantienen su estabilidad a lo largo de todo el juego. De este modo, cualquier intento de explicar el surgimiento de las leyes conocidas de la física a partir de una situación así, lo que hace es reproducir la cuestión de la racionalidad matemática del universo a otro nivel.

En definitiva, la racionalidad del universo es un hecho que el materialista no puede sino reconocer, y considerar como un «hecho bruto», un dato primario sin explicación. En cambio, desde el teísmo, la racionalidad del universo no resulta sorprendente, ya que se trata de la obra de un Creador inteligente. Antes bien, esta racionalidad es lo que cabría esperar de la creación. De ahí que los fundadores de la física moderna, hombres todos profundamente religiosos, no dudaran en comparar la naturaleza con un libro escrito en lenguaje matemático por el Autor del mundo. Los enormes progresos que la física ha realizado a través de su historia en la comprensión del libro de la naturaleza concuerdan, de modo creciente, con esta visión de sus fundadores: todo lo real es racional, porque Dios, que es la fuente de la realidad, es racional.

2.3. *¿Por qué está el universo ajustado finamente para la vida?*

Que las leyes y las constantes del universo están ajustadas finamente, de un modo que favorecen el surgimiento de ambientes

propicios a la aparición de la vida, y más específicamente de la vida inteligente (que necesita, sin duda, mucho más tiempo para su aparición que la simple vida monocelular), es un hecho que se ha ido poniendo crecientemente de manifiesto en las últimas décadas.[12] Son, por ejemplo, numerosos los equilibrios en la síntesis estelar de elementos que se requieren para que las estrellas posean la estabilidad necesaria a fin de dar tiempo a la evolución de la vida. También pende de hilos delicados la producción de elementos tales como el carbono y el oxígeno, imprescindibles para la vida (al menos tal como la conocemos). Y hubieran bastado valores ligeramente diferentes en los parámetros cosmológicos básicos (tales como por ejemplo la constante cosmológica) para que el universo tuviera un aspecto completamente diferente al que tiene... y fuera mucho más inhóspito.

Aunque no todos los ejemplos de ajuste fino sugeridos en los últimos años han resistido el análisis crítico de la comunidad científica, hay ciertamente un número de ellos muy bien establecido.[13] ¿Qué pensar de este dato?

Desde un marco teísta, no sorprende que el universo esté dotado de leyes y constantes adecuadas para el surgimiento de la vida humana (sean éstas muy específicas o no, dentro del conjunto de todas las leyes físicas posibles). Parece una cosa buena el que existan seres capaces de elegir entre el bien y el mal, y por tanto de obrar libre, consciente y responsablemente. Parece que sería una cosa muy buena si tales seres pudieran entrar incluso en una

12. Consúltese por ejemplo Barrow, J. y Tipler, F. (1986), *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Clarendon Press).

13. Véase por ejemplo Collins, R. (2003): «Evidence for fine-tuning». En: N. Manson (ed.): *God and Design* (Londres: Routledge), páginas 178-199. Hay traducción castellana en Soler Gil (ed.) (2005): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid: BAC), capítulo 2.

relación personal con Dios. Por tanto, determinando un Dios inteligente, omnipotente y bueno las leyes del universo, no resulta irrazonable conjeturar que estas leyes favorecerán, o al menos posibilitarán, (entre otras muchas cosas) la aparición de vida como la nuestra.[14]

Desde un marco materialista, por el contrario, el dato del ajuste fino del universo es mucho más problemático. ¿Por qué, si hay, en principio, tantas combinaciones posibles de leyes y constantes físicas, resulta que se dan unas que hacen posible nuestra existencia, siendo así que parece que serían muchísimas más las combinaciones de leyes y constantes que implicarían un universo completamente muerto? Si el materialista no quiere encogerse de hombros otra vez, tendrá que responder que, o bien las combinaciones de leyes y constantes posibles no son tantas como parecen, o bien que todas se dan de un modo u otro.

Ahora bien, ya que la primera respuesta no puede apoyarse en nada concreto (ni siquiera en los actuales intentos de construir una teoría unificada de todas las interacciones físicas, puesto que en estos intentos se introducen siempre nuevos parámetros ajustables), una buena parte de los autores materialistas se inclina ahora por la hipótesis llamada del «multiverso»,[15] según la cual el universo que observamos es sólo uno de entre un inmenso número de universos reales, cada uno de los cuales posee sus propias leyes (y/o constantes) físicas. En este contexto, la respuesta a la cuestión de por qué se dan estas leyes en el universo sería simple-

14. Véase un argumento detallado sobre este punto en Swinburne, R. (2003): «The Argument to God from Fine-Tuning Reassessed». En: N. Manson (ed.): *God and Design* (Londres: Routledge), páginas 105-123. Hay traducción castellana en Soler Gil (ed.) (2005): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid: BAC), capítulo 11.

15. Véase una exposición reciente de la hipótesis del multiverso por ejemplo en Rees (2001): *Our Cosmic Habitat* (Princeton University Press), capítulo 11.

mente la de que en los universos regidos por otras leyes no podríamos existir, ni hacernos, por tanto, estas preguntas.

Sin embargo, este planteamiento resulta extremadamente dudoso. Pues, aun dando por buena la tremenda inflación ontológica que supone la hipótesis del multiverso,[16] no está nada claro que con ella se consiga evitar la reaparición del ajuste fino, esta vez a nivel de la ley reguladora del tipo de universos posibles en el multiverso. Y es que, si cualquier universo pensable fuera posible, cada nuevo instante de normalidad en nuestro mundo sería poco menos que un milagro. En efecto, si pensamos en todos los sucesos que podrían acontecer dentro de un minuto, por disparatados que parezcan, no cabe duda de que, en el marco del multiverso extremo, hay universos en los que tales sucesos ocurrirán. Es más, por cada universo normal (en el sentido de poseedor de unas leyes estables, una continuidad causal, etc.) debe haber muchísimos universos mucho más irregulares. Por tanto, si no queremos caer en la locura, parece que hay que restringir de algún modo el tipo de universos posibles. Nadie ha podido formular todavía con precisión la ley que permita hacer una restricción que salve nuestro universo y elimine sus alternativas inestables,[17] pero no cabe duda de que se tratará de una ley compleja, y en cierto modo ajustada finamente. Además, como ha señalado Swinburne,[18] una

16. Ahora bien, aunque no voy a entrar en ellas, hay serias razones para dudar de que se pueda dar por buena esta estrategia explicativa. Véase al respecto p.e. Dembski, W. (2003): «The Chance of the Gaps». En: N. Manson (ed.): *God and Design* (Londres: Routledge), páginas 251-274. Hay traducción castellana en Soler Gil (ed.) (2005): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid: BAC), capítulo 4.

17. Ya hay algunas propuestas de leyes generadoras de un multiverso, como por ejemplo la ley de selección natural cosmológica de Smolin. Pero estas propuestas están formuladas en un grado tal de generalidad, que no sirven para nada de cara a la discusión del ajuste fino. Véase de todos modos Smolin, L. (1998): *The Life of the Cosmos* (Oxford: Oxford University Press).

18. Véase su artículo citado anteriormente.

cosa es justificar la existencia de observadores conscientes, y otra cosa la de observadores conscientes y capaces de la acción moral. Este último parece ser nuestro caso, y es coherente con lo que se esperaría de un universo diseñado por Dios. Pero no hay razón para pensar que los posibles observadores conscientes generados en un multiverso habrían de ser siempre (ni por regla general) seres de este tipo. Con lo que el poder explicativo de la hipótesis del multiverso es, en el mejor de los casos (y tratando de ser lo más generosos posibles con ella), bastante limitado.

En definitiva, lo que queda es el hecho de que las leyes y las constantes del universo están ajustadas finamente, de un modo que favorecen el surgimiento de ambientes propicios a la aparición de la vida inteligente. Para el materialismo: un hecho suelto, inexplicable; para el teísmo: algo que cabía esperar de la inteligencia, poder y bondad de Dios.

3. Conclusión

En la sección anterior hemos comparado el modo en el que el teísmo y el materialismo pueden incorporar, en sus respectivos marcos, tres importantes datos cosmológicos: la existencia, la racionalidad, y el ajuste fino del universo. Hemos visto que, mientras que tales datos encajan de modo natural en el discurso teísta sobre la relación de la creación con su Creador inteligente y bueno, el materialismo se ve obligado, ya que no puede negarlos, a considerarlos como «hechos brutos» de la naturaleza, que no pueden justificarse. Con ello no queda, ciertamente, refutado el materialismo, pero se manifiesta como un marco pobre, con poca capacidad explicativa, al menos por lo que a los datos considerados se refiere.

Para terminar el artículo sólo me resta subrayar que el terreno cosmológico no es el único, ni mucho menos, en el que se

puede mostrar esta superioridad del planteamiento teísta sobre el materialista. Antes bien, el trabajo de autores como Craig, Polkinghorne, Swinburne y otros muchos, en los últimos años, ha ido mostrando, de modo creciente, tanto la riqueza intelectual del marco teísta de referencia, como los numerosos problemas del planteamiento materialista para dar cuenta de datos básicos provenientes de las ciencias naturales, de la epistemología, de la ontología, de la ética, etcétera.[19] Ante esta acumulación creciente de evidencia intelectual en favor del teísmo, no dejará de provocar cierta perplejidad la actitud autosatisfecha con la que nuestros materialistas y escépticos locales se gozan en doctrinas insostenibles, hoy por hoy, ante una crítica mínimamente seria. Pero éste es otro tema, y merecería otro artículo, de enfoque más sociológico.

La razón, en definitiva, cumple su parte al comparar el camino materialista con el teísta, mostrando la riqueza del planteamiento que remite al Dios vivo como fuente de la realidad. Pero, como hemos indicado ya en la introducción de este artículo, a la hora de optar por una vía que nos compromete radicalmente,

19. Una comparación entre las interpretaciones teísta y materialista de una serie de datos provenientes de la física actual puede encontrarse en Polkinghorne, J (2003): «Physics and Metaphysics in a Trinitarian Perspectiva», en *Theology and Science*, vol. 1, n.° 1 (2003). Hay traducción castellana en Soler Gil (ed.) (2005): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid: BAC), capítulo 8. Sobre los numerosos problemas de la más moderna variante del materialismo (el naturalismo) consúltese W. L. Craig, W. L y Morelan, J. P (eds.) (2000): *Naturalism* (Londres y Nueva York: Routledge). Hay traducción castellana del artículo de Craig en ese libro en Soler Gil (ed.) (2005): ídem, capítulo 3. La versión castellana está además actualizada. Otros libros muy recomendables son por ejemplo Polkinghorne, J. (1998): *Belief in God in an Age of Science* (New Haven y Londres: Yale University Press); Swinburne, R. (1991): *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press); así como la serie de libros bajo el título general de «Scientific Perspectives on Divine Action» editada por J. R. Russell y otros, como resultado de la colaboración entre el Observatorio Vaticano y el CTNS de la Universidad de Berkeley.

entran en juego, además de la razón, el resto de nuestras dimensiones humanas. Seguimos, pues, en la encrucijada:

> Mira, yo pongo ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia, [...] te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia [Deuteronomio 30,15.19].

Réplica 1. López Corredoira

«Dios» como palabra comodín de nuestras ignorancias

Mi amigo y colega Francisco Soler Gil nos ha presentado unos argumentos basados en la interpretación de datos cosmológicos fundamentales por los que piensa que queda manifiesta la existencia de Dios. Bien, al decir «colega», he de señalar que aunque ambos hemos dedicado parte de nuestro tiempo a navegar por la interfase entre la física y la filosofía (de la naturaleza), ambos lo hacemos desde distintas posiciones: él desde un departamento universitario de filosofía, yo desde un centro de investigación científico. En concreto, el doctor Soler Gil, con una base de conocimientos en Ciencias Físicas, se ha adentrado en las lecturas e interpretaciones que la Cosmología física como tal ofrece hoy en día, derivadas de investigaciones y especulaciones de sus proponentes. En mi caso, me he acercado a la filosofía de la naturaleza partiendo desde la ciencia; en el caso de la Cosmología, me dedico a la investigación. Creo que estos puntos de partida diferentes pueden marcar claramente diferentes formas de pensar aunque el tema sea el mismo. No obstante creo que lo que más marca de raíz la divergencia de opiniones entre él y yo es que nuestras creencias, nuestras cosmovisiones, son bien diferentes:

un teísmo frente a un materialismo ateo, dos de las más representativas y opuestas ideologías de todos los tiempos. Esta gran diferencia en ambos modos de pensar da lugar a que leamos la naturaleza de modo muy diferente.

Me ha parecido excelente la exposición de ideas que Soler Gil ha realizado, en un esfuerzo por condensar en unas pocas páginas el contenido de la obra de varios autores *Dios y las cosmologías modernas*. No se anda con medias tintas y dice lo que tiene que decir sin andar mareando demasiado la perdiz, ni con un «sí pero no, pero no sé»; sin ambages, mostrando con valentía su modo de pensar y defendiendo en un envidiable estilo de filósofo racionalista clásico nada menos que una demostración de la existencia de Dios. ¿Pero eso no es más propio de un pensador de la Escolástica o de los principios de la modernidad?, se podrá preguntar alguien. Pues no lo sé, no sé si forma parte de una forma de pensar caduca o perenne. El caso es que entre tanta palabrería inútil y vacía de contenido que se escribe hoy en día, se agradece que haya alguien con las ideas claras, aunque yo opine que está totalmente equivocado. Llamaba Nietzsche a los filósofos «sacerdotes enmascarados». Pues he aquí que no, que todavía quedan filósofos que se quitan la máscara y hablan de teología abiertamente, lo cual me parece muy bien.

Mi misión aquí ha de consistir en argumentar en contra de su posición. ¿Con ánimo de convencerle? No, ni se me pasa por la cabeza. A estas alturas de nuestras vidas y cuando uno ha pensado ya bastante sobre estos asuntos, nuestras posiciones resultan muy difícilmente movibles. Tampoco quiero demostrar lo contrario con el mismo ímpetu que él da a sus argumentos. Me conformo con «mostrar», no «demostrar», la representación mental que alguien de mis ideas puede tener del cosmos y sus conexiones con el ser humano: una representación materialista. Y lo hago a

colación de los temas sacados por la presentación de Soler Gil porque así de paso puedo dar respuesta a algunas de las críticas que se dan sobre tal ideología.

Aunque el tema en principio versa sobre datos de Cosmología, creo que no es éste el tema principal que se debe tratar aquí. Por ello, me parece pertinente salirme de ese tema, y de la ciencia misma, para tratar muchas cuestiones que están vinculadas al debate. De hecho, de entrada diré que los argumentos presentados por Soler Gil en su sección «Tres datos cosmológicos para el teísmo» tienen poco de cosmológicos en cuanto a ciencia se refiere y sí mucho de cosmovisiones metafísicas al margen. Lógico, al fin y al cabo tratamos cuestiones puramente metafísicas sobre las que la ciencia difícilmente puede sacar a la luz pruebas diferentes a las presentadas durante siglos por filósofos clásicos, mucho antes de la existencia de la cosmología física.

Empezaré por el punto (3), que quizá sea el argumento más novedoso en comparación con las clásicas pruebas de la existencia de Dios: que el universo está finamente ajustado para que pueda existir en él la vida. La palabra «ajustar» tiene ciertas reminiscencias de la idea de un relojero que regula los mecanismos del universo-máquina para que se generen los fines deseados. El principio antrópico que algunos cosmólogos de la segunda mitad del siglo XX han proclamado viene a decir más o menos esto. Aunque hay variaciones sobre el tema, y algunos cosmólogos como Denis Sciama, fallecido hace unos pocos años y a quien oí dar una charla sobre el tema hace tiempo, han señalado que el ajuste fino de las constantes de la física necesario para dar origen a la vida no es sino una prueba la existencia de infinidad de universos paralelos, cada uno con un juego de constantes físicas diferentes, y el hecho de que el nuestro sea el universo en el que la vida es posible es simplemente por un efecto de selección: sólo los universos que

permiten crear vida consciente pueden darse cuenta de que sus constantes de la física son las apropiadas para la vida, mientras que la infinidad de otros universos están ahí igualmente, pero son inaccesibles a nuestro conocimiento. De esto habla también Soler Gil al referirse a la especulación de los «multiversos». Aquí no hay ningún plan de un relojero que ajuste finamente nada, sólo un efecto de selección de universos en el cual uno de los que vale para generar vida es el nuestro. Personalmente, pienso que tanto una como otra propuesta son un hablar por no estar callado, una especulación gratuita que no puede llevar a ninguna conclusión firme.

El punto (3) se basa en una suposición de carácter bastante pitagórico: que el universo es la materia ordenada según unas leyes físicas hechas a la carta. Sigue el mismo tipo de razonamiento que esos físicos teóricos perdidos que crean modelos matemáticos del universo haciendo unas cuentas sobre el papel, buscando simetrías aquí y allá, poniendo topologías de tal o cual tipo, etc. De este tipo de trabajos salen propuestas como universos de muchas dimensiones, o con forma de toroide, o qué sé yo... Algunos, jugando a ser dioses en miniatura, se deben de creer que hacer física es lo mismo que jugar con las matemáticas. Universos de treinta y dos dimensiones o masas negativas, o agujeros de gusano, o viajes en el tiempo...; en fin, todo un zoológico de animales fabulosos creados para especular sobre nuestro universo y el de más allá. Aclaro que yo soy científico, pero no de esta ralea, para que no me confundan...; que luego se oyen comentarios de que los científicos también especulan e inventan animales fantásticos y... A mí no me metan en esa categoría. Para mí, como empirista, un modelo matemático de la física es sólo una hipotética representación de la naturaleza, más creíble cuantas más cosas consiga explicar y menos explicaciones alternativas existan. Y desde luego, algo que nunca se ha visto ni probado es que las cons-

tantes de la física puedan tomar valores distintos de los que se conoce que poseen «en este universo». Para poder hablar de ajuste fino, uno tiene que asumir que un parámetro es ajustable dentro de un rango de valores. Es como una radio, en la que uno puede sintonizar una emisora dentro de un espectro de frecuencias. Pero si la radio tiene un dial fijo e inamovible, la probabilidad de que salga esa frecuencia es el 100%, pues no hay otro valor posible. ¿Son las constantes de la física ajustables a la carta? ¿Es la constante de gravitación una variable que se ajusta al principio de la creación a conveniencia? ¿O la carga del electrón? ¿O la constante de Planck? Pues nada sabemos de estas cuestiones. En este caso, ¿no es mejor callarse que hablar de la baja probabilidad de que una constante de la física valga lo que valga? Para conocer una probabilidad, hay que conocer la distribución estadística en los posibles valores de cada constante. ¿Y qué sabemos de eso? Nada. Pues entonces dejemos el tema. No vale decir que un universo con otras constantes no podría albergar la vida, porque ese universo es sólo un juego matemático, no una representación de la realidad física posible.

Vamos al punto (2): la racionalidad del universo, aquello que decía Einstein sobre lo sorprendente que es vivir en un universo comprensible racionalmente. Creo que esta argumentación poco tiene que ver con la cosmología actual, es un planteamiento típico que se da desde los albores del pensamiento. Ello le sirve a Soler Gil y a muchos otros pensadores antes que él para pensar que hay un ser inteligente detrás de todo esto. El materialista, según él, deja el hecho en bruto, sin explicaciones, mientras que el teísta da una explicación: Dios.

No hace falta mirar al cosmos como un todo, como decía. Basta observar la naturaleza cercana, y el orden que hay en todo ello para asombrarse de que todo funcione tan racionalmente, tan

ordenadamente. Es un espectáculo impresionante, sí. Me imagino a los antiguos habitantes de la Tierra, de alguna tribu de algún lugar del planeta, observando el movimiento de los astros sobre sus cabezas en la noche, u observando la regularidad de ciertos fenómenos naturales en el bosque. ¿Qué podrían pensar? Pues algo similar a lo que Soler Gil dice: que hay algún dios o varios dioses controlando todo esto. ¿Y si aparecía algún fenómeno inesperado fuera de la regularidad, fuera de lo usual? Por ejemplo, un rayo que cae del cielo sobre alguna casa del poblado. Pues probablemente pensasen que algún dios estaba enfadado. Ante tales eventos imprevisibles y fuera del orden usual, se diría que hay «razones» para ello, pero esas razones estarán en la mente de un dios cuyos designios tratamos de comprender: por ejemplo, que el dios estaba enfadado. Estudiando estas religiones primitivas, o desde enfoques antropológicos en tribus alejadas de la civilización occidental, se pueden entender ciertas estructuras del modo de pensamiento humano, de su psicología, del modo en que trabaja nuestra mente. Parece que el afán por tener una representación ordenada de los sucesos que nos rodean forma parte de nuestra existencia. No podemos entender muchas cosas, pero a falta de pan buenas son tortas, así que lo que no entendemos directamente lo atribuimos a una estructura pensante y voluntariosa que suponemos actúa por unas razones. Ésta puede ser la raíz o una de las raíces del pensamiento animista —pensar que las razones de hechos observados en la naturaleza residen en la voluntad e inteligencia de seres supremos— y por ende de todas las religiones.

Es claro que esa tendencia a utilizar la palabra «dios» como comodín de nuestras ignorancias está en recesión, pues cada vez entendemos más fenómenos sin necesidad de pensar que la explicación está en la voluntad de un Dios mayor o algún dios menor. En el ejemplo del rayo, ya no es común en nuestra civilización

que alguien atribuya la existencia del mismo a una voluntad divina, sino que se explica «naturalmente», en términos materiales de descargas eléctricas entre las nubes y la tierra con distinto potencial electrostático. Sin embargo, ciertos residuos de animismo han llegado a nuestros tiempos. Soler Gil tiene clara vocación de brujo en nuestros tiempos al apelar a un origen divino para ciertas cuestiones. Me da la misma impresión, leyendo su propuesta, que la que tendría si el chamán de una tribu primitiva me dijese que él conoce la explicación de un fenómeno que yo no entiendo: que el dios «fulano» está alegre, o triste, o decepcionado con los humanos, o pensativo, o melancólico, o resolviendo ecuaciones diferenciales de segundo orden, o lo que sea. Y el caso es que este comodín vale para todo. Y los chamanes aciertan en sus visiones, sí, aciertan siempre *ad hoc*. Una vez que se observa el fenómeno, siempre surgirá el sacerdote diciendo que esto ha sido así porque los cielos han querido decir esto y lo otro. Ya puede escupir un volcán, llover cuarenta días o haber una sequía, que lo de echarle la culpa a los dioses da para eso y mucho más.

En el caso que plantea Soler Gil en (2), se da el hecho observado de que hay un orden racional en el cosmos, que las leyes físicas son bastante racionales; quizá con algún pero que se pueda añadir en torno a la mecánica cuántica, aunque no merece la pena detenerse en eso. Explicación: Dios, que es un Ser inteligente y creó el universo mostrando la estructura de Su pensamiento. ¿Y qué pasaría si se observase lo contrario, que el universo es un rompecabezas y es más difícil de entender que las mujeres? Entonces, el chamán de la teología actual diría: claro, claro, eso es que Dios no ha querido mostrar a los hombres Sus secretos, no vaya a darse el caso de que, como en la construcción de la torre de Babel, quieran llegar a ser como él. ¿Y si aconteciese un fenómeno que es totalmente imposible de explicar en términos científicos o racio-

nales de cualquier tipo? ¡Milagro!, Dios ha querido dar a los hombres una muestra de su poder... En fin, que es un chico para todo este Dios. No importa lo que se observe o lo que no se observe, y menos aún importa lo que digan los cosmólogos o físicos actuales, siempre hay una explicación *ad hoc* divina para todo.

Como materialista que no apela a ningún dios, reconozco, como Soler Gil señala, que no puedo encontrar más explicaciones a cómo es el mundo que lo que buenamente ha entrado en mi limitado entendimiento. Tiene razón: pienso, como Spinoza, que el universo es como es porque es así, y me quedo en el hecho bruto. Claro que me gustaría llevar mi entendimiento más allá, y salirme del universo y verlo desde fuera, o asistir a toda la historia del mismo, si es que tuvo un origen. Pero soy humano, un animal sobre el planeta Tierra, y mi inteligencia y mi sabiduría tienen un límite. Quizá ese límite humano sea movible, y en el futuro se pueda penetrar en la comprensión de algunos hechos que hoy en día no vemos, igual que hoy en día entendemos por qué se forman rayos en una tormenta y hace miles de años los hombres no lo sabían. No soy futurólogo tampoco, no sé si algún día podremos esclarecer más las cosas. Lo que sí tengo claro es que no me vale la respuesta «Dios», porque si de algo tiene que aprender la humanidad es de sus errores históricos, y éste ya está muy repetido. Habla Soler Gil de unos datos que encajan en el modelo teológico tal y como si ese modelo fuese científico, pero no lo es. En lo que a mí respecta, «Dios» no es más que una palabra comodín a la que atribuirle todo lo desconocido, su racionalidad o cualquier otro atributo.

Finalmente, ante la pregunta (1) de por qué existe el universo, vuelvo a apelar a Spinoza. Existe el universo, y nunca he conocido un materialista que negara tal existencia, a pesar de que Soler Gil afirma conocer materialistas que dicen que «el universo no

existe». Y vuelvo a apelar al límite de nuestro conocimiento antes que a la respuesta comodín. Y es que lo que propone nuestro teísta no es más que una tautología vacía de cualquier información salvo el juego de palabras. ¿Cuál es la causa del universo? Dios, se nos dice. ¿Y qué es Dios? Pues la causa del universo. O sea, que lo se nos dice es algo así como que la causa del universo es la causa del Universo. Sí, estoy de acuerdo, y también Spinoza lo está, y cualquiera que utilice una lógica del principio de equivalencia de un enunciado consigo mismo lo estará, pero, ¿supone esto alguna puerta a la sabiduría? La supondría si a la palabra «Dios» pudiera asociarle otros atributos diferentes de los que se derivan trivialmente de nuestro punto de partida: que el universo existe y tiene una causa. Tampoco tengo yo claro, a pesar de lo que argumenta Soler Gil, que se pueda hablar de causas de un universo en su conjunto, pero vamos a suponer que sí, para no llevar la contraria en todo. Pues bien, el universo existe y tiene una causa. Aparte de decir que existe porque existe y que su causa es la causa, ¿podemos decir algo más de tan profundas cuestiones metafísicas?

Aquí es donde empieza lo interesante y donde pretendo que Soler Gil nos despliegue sus argumentos de una forma más explícita. Claro que en nuestra cultura todo el mundo ha oído hablar de ese famoso Dios, y sabe de qué se está hablando cuando tomamos su nombre no en vano. Pero me falta el puente de conexión entre este Dios cosmológico —el cual, hasta donde yo veo, no es más que la causa del universo, por definición— y el Dios que se pregona en las religiones. ¿De qué Dios me está hablando? ¿Del Dios cristiano o de algún monoteísmo? ¿De un dios de entre los múltiples de las religiones politeístas? ¿Quizá de algún ser de la mitología hindú que habla de las sucesivas reencarnaciones del cosmos, un cosmos que es eterno y no tuvo ningún origen? ¿Qui-

zá el Dios del Génesis que nos habla de una creación *ex nihilo*? Preciso que me defina qué entiende por Dios, porque a lo mejor estamos de acuerdo, sobre todo si es un Dios como el de Spinoza, que se reía de quien rezaba o hablaba con Dios, por considerar que tal Dios no nos escucha. Sobre todo si se trata de un panteísmo en el que podemos sustituir la palabra «Dios» por «naturaleza». La naturaleza es la causa de la naturaleza. Bueno, es una frase hueca igualmente, pero no puedo decir que sea inconsistente. Ahora bien, háblenos Soler Gil del Cristo crucificado y de la relación de aquel otro Dios de los datos cosmológicos con el primero, y ya verá como surgen decenas de inconsistencias. ¡Atrévase! Ya sé que ello requiere salirse del tema de la cosmología, pero es que viene al caso tratar tal asunto y hablar de cómo encajan unas enseñanzas religiosas con lo que sabemos de la naturaleza.

Finalmente, en esta primera respuesta, quisiera remarcar de qué modo la perspectiva materialista encaja con lo que sabemos del cosmos, fijándome más en lo que sabemos a ciencia cierta que en lo que desconocemos, pasto de metafísicos, parapsicólogos y otros especuladores. Sabemos que existen muchas galaxias en el universo, y que cada galaxia contiene muchísimas estrellas, y que algunas estrellas tienen planetas alrededor. Sabemos que nuestro planeta Tierra se mueve alrededor del sol, y que tiene más de cuatro mil millones de años. El origen de la vida tiene ciertas lagunas —lagunas que no faltará quien las atribuya a la acción de algún dios—, pero se entiende que el funcionamiento de la vida entra dentro del marco de una descripción materialista en la química del carbono. Se sabe que las especies evolucionaron y dieron lugar a todo el espectro de la vida existente actualmente, y que el hombre no es más que una de esas especies, ni más ni menos: un animal. Se conocen muchas cosas de biología, de química de la vida, de genética, etcétera, todo dentro de un marco

mecanicista de causas y efectos que sólo deja lugar para leyes de la naturaleza y no para milagros ni seres divinos. Bien, pues todo esto a mí me parece que apunta a una realidad material, sin más: la materia siguiendo unas leyes. Estoy de acuerdo con que esta visión es limitada y no tiene tan altas miras como las del gurú de una tribu primitiva que pretendía con sus historietas de dioses dar cuenta del antes y el después y lo de más allá. No sé lo que hay más allá, pero lo que se presenta ante mis sentidos es materia. No veo otra cosa, ni necesidad de buscar ontologías distintas. ¿Que algunos sienten que hay un Dios?

> Sería muy simpático que existiera Dios, que hubiese creado el mundo y fuese una benevolente providencia; que existieran un orden moral en el universo y una vida futura; pero es un hecho muy sorprendente el que todo esto sea exactamente lo que nosotros nos sentimos obligados a desear que exista [S. Freud].

Respuesta 1. Soler Gil

La articulación de los conocimientos cosmológicos y teológicos

1. Introducción

La primera réplica de Martín López Corredoira quizá haya podido sorprender al lector: En una época en la que los especialistas en las distintas ramas de la ciencia tienden a parapetarse cada uno en su pequeño ámbito, nos encontramos con un astrofísico que no sólo muestra interés por la filosofía de la naturaleza, sino también por otros rincones del pensamiento filosófico (Freud, Nietzsche, Spinoza), así como por cuestiones antropológicas y de historia de las religiones, y, lo más importante aquí, por el debate entre el teísmo y el ateísmo como marcos generales para entender la experiencia. Si atendemos también al estilo, rico en imágenes y vigoroso (e incluso podríamos decir que apasionado) del texto de López Corredoira, se abre paso la impresión de que estamos ante una persona polifacética. De corte humanista quizá. O, más bien, orientado hacia lo que, en el ámbito anglosajón, se ha dado en llamar la «tercera cultura». Ejemplar, en todo caso, de una valiosa especie, muy poco frecuente hoy por hoy en nuestras latitudes.

El texto de López Corredoira trasluce, por lo demás, tanto su interés por integrar las distintas facetas de la experiencia en una

visión global, como su rechazo por «tanta palabrería inútil y vacía de contenido como se escribe hoy día». El autor de estas líneas, que simpatiza profundamente con tales actitudes de López Corredoira, aunque no con su ateísmo, ha de tratar en su respuesta de no caer en esa palabrería vana. Intentaré por ello señalar, lo más directa y brevemente posible, los puntos de la réplica de López Corredoira con los que estoy en desacuerdo. Y lo haré centrándome en sus comentarios a cada uno de los tres datos cosmológicos que están en el foco de mi texto inicial. Pero, antes de ocuparme de estos puntos concretos, conviene hacer unas precisiones de carácter general, con objeto de evitar malentendidos de fondo sobre el planteamiento que he tratado, y voy a seguir tratando, de defender aquí.

Para empezar, considero absolutamente necesario que quede claro que, contra lo que afirma López Corredoira en su réplica, ni en el texto que abre este debate ni en el libro *Dios y las cosmologías modernas*, he pretendido ofrecer una demostración de la existencia de Dios. Mi pretensión ha sido simplemente la de indicar que hay una serie de datos físico-cosmológicos que encajan mejor con (o encuentran una interpretación más rica considerados desde) una visión del mundo teísta que desde una visión materialista. Si se quiere expresar esto desde otra perspectiva, podría decirse que he tratado de mostrar que se da un buen grado de concordancia entre lo que la cosmología nos enseña acerca del universo y lo que la teología nos dice del universo, considerado como creación. Y que esta concordancia refuerza de algún modo la doctrina teológica. No estoy, por tanto, hablando de demostraciones, sino de piezas de un rompecabezas que encajan bien.

De este planteamiento se derivan, al menos, dos corolarios que son importantes para nuestra discusión.

El primer corolario es que entramos en el estudio de la relación entre el teísmo y la cosmología física partiendo de la existencia previa de las dos piezas que tratamos de encajar: tanto la teología como la cosmología. Esto quiere decir, entre otras cosas, que parto de una noción de Dios concreta y —frente a lo que afirma López Corredoira— nada tautológica. No defino a Dios como «la causa del universo», sino que lo concibo como un ser personal (es decir, dotado de entendimiento, autoconciencia y voluntad), un ser bueno, que ama a sus criaturas, e incluye entre sus designios la existencia de criaturas racionales, y capaces de entrar en una relación de amor con Él. Ésta es una concepción muy concreta de Dios, aunque resulta aún lo suficientemente amplia como para que puedan compartirla los seguidores de las tres grandes religiones monoteístas, además de los seguidores de parte de las religiones orientales, y algunos pensadores teístas que no se adscriben a ninguna tradición religiosa determinada. En realidad, el autor de estas líneas es cristiano, y posee una concepción mucho más concreta todavía de Dios. Pero no creo que sea preciso llegar a un nivel tan detallado a la hora de discutir la relación entre la cosmología y la teología. (Las diferencias entre las distintas variantes del teísmo podrían ser relevantes a la hora de dar cuenta de otros aspectos de la realidad, pero éste no es el tema aquí.) La tesis que he tratado de fundamentar en el texto inicial es, por tanto, que la imagen del universo que se deriva de esta concepción teísta de Dios, concuerda bien con una serie de datos que nos proporciona la cosmología física.

El segundo corolario es que, al concebir la cosmología (o la física) como un ámbito autónomo, es decir, como una pieza del rompecabezas de nuestros conocimientos que es independiente *prima facie* de la pieza teológica, la advertencia de que determinados datos físico-cosmológicos concuerdan bien con la concepción teológica del universo como creación no puede sustituir a (o ponerse en el mismo plano explicativo de) las explicaciones que la

física pueda dar de estos datos, en el caso de que se trate de datos susceptibles, en principio, de una explicación de este tipo. La cosmología es una parte de las ciencias físicas, y las ciencias físicas tienen un modo de ofrecer explicaciones, que consiste tanto en la construcción de modelos de los fenómenos que se estudian, con la ayuda de las teorías existentes, como también en la construcción de teorías, que den cuenta del mayor número posible de modelos físicos particulares. Esto quiere decir que, para buscar la explicación de un dato cosmológico particular, como pueda ser, por ejemplo, el ajuste fino de determinadas constantes físicas, una posibilidad sería intentar encontrar una ley de producción de universos, que pudiera dar cuenta de la formación del caso particular de universo que observamos. (O bien podría uno tratar de revisar los modelos del origen de la vida, para mostrar que el ajuste no es tan fino como parece.) Si, en lugar de esto, lo que se dijera es que la explicación del ajuste fino es Dios, se estaría produciendo una confusión de planos explicativos: en física tenemos que buscar explicaciones físicas.

De ahí que, al advertir que el ajuste fino del universo concuerda bien con la concepción teológica del universo como creación, no se está tratando de tapar un hueco provisional en nuestra capacidad explicativa. Simplemente se constata que la concepción teológica del mundo y la descripción cosmológica encajan bien.

Es preciso, al llegar a este punto, tener en cuenta que hay otros datos que vienen implicados por la mera existencia de la cosmología física, y que no son susceptibles, por principio, de encontrar explicación desde la física. Uno de estos datos es el de la racionalidad del universo, que viene implicada en cada modelo del universo que se elabore. En mi opinión, el dato de la existencia del universo es otro de este tipo (aunque hay quien ha intentado ofrecer explicaciones físicas de la propia creación del universo a

partir de la nada, explicaciones que, por fuerza, han de ser todas del tipo ideado por el barón de Münchhausen, que afirmó haber salido de una ciénaga tirándose de las orejas).[1] Sobra decir que caeríamos de nuevo en una confusión de planos explicativos, si empleáramos a Dios como un concepto para obtener explicaciones físicas (o una especie de sustitutivo de tales explicaciones físicas) donde, como en estos casos, no son posibles. No. Insisto una vez más —porque es importante que quede claro— en que lo único que se ha advertido en el texto inicial es que los datos de la existencia, racionalidad y ajuste fino del universo concuerdan bien con la concepción teológica del universo como creación. Esta constatación puede considerarse como un indicio de que la perspectiva teísta puede integrar satisfactoriamente la porción de realidad descrita por la cosmología, pero no puede considerarse como un sustitutivo de las explicaciones internas del ámbito físico-cosmológico. Teniendo en cuenta la frecuencia con la que se dan en la literatura estas confusiones de planos explicativos, creo que no es ocioso el subrayar enérgicamente su distinción.

Una última precisión de carácter general que me parece oportuno incluir aquí, antes de ocuparme de los puntos concretos de la crítica de López Corredoira, es que, frente a la posición que nuestro antagonista parece sostener en su primera réplica, considero que la cosmología física actual, en su contenido concreto, *sí* que desempeña un papel esencial en la discusión que estamos manteniendo. Digo esto, refiriéndome al siguiente párrafo de la réplica:

> Aunque el tema en principio versa sobre datos de cosmología, creo que no es éste el tema principal que se ha de tratar aquí. [...] De hecho, de entrada diré que los argumentos presentados

1. Acerca de estos intentos véase, por ejemplo Craig (2005) y Worthing (2005).

por Soler Gil en su sección «Tres datos cosmológicos para el teísmo» tienen poco de cosmológicos en cuanto a ciencia se refiere y sí mucho de cosmovisiones metafísicas al margen. Lógico, al fin y al cabo tratamos cuestiones puramente metafísicas sobre las que la ciencia difícilmente puede sacar a la luz pruebas diferentes a las presentadas durante siglos por filósofos clásicos, mucho antes de la existencia de la cosmología física.

Creo que puede ser interesante detenerse un instante a comentar este párrafo. En el texto «Tres datos cosmológicos para el teísmo» he argumentado que hay (al menos) tres datos que nos proporciona la cosmología física actual y que encajan muy bien en una perspectiva teísta, mientras que en la perspectiva materialista han de dejarse como datos sueltos. Ciertamente, la argumentación que trata de mostrar que determinados aspectos de la realidad encajan en una determinada visión del mundo es una argumentación filosófica (o metafísica, si se quiere decir así). De modo que, en este sentido, tiene razón López Corredoira: no estoy haciendo cosmología, sino filosofía. Ahora bien, lo decisivo es que la argumentación filosófica del texto depende esencialmente de unos datos muy concretos suministrados por la cosmología física actual, y que no estaban disponibles anteriormente, o no lo estaban con la misma claridad que ahora. Sin estos datos, difícilmente podría funcionar la argumentación, y de ellos recibe toda su fuerza. De ahí que, frente a lo que afirma nuestro amigo, considero que el tema principal de mi discurso es la cosmología física, y no otra cosa. Pero este punto quizá pueda ponerse de manifiesto con más claridad al ir tratando de las réplicas concretas de López Corredoira a la interpretación teísta de los tres datos cosmológicos presentados. De modo que lo mejor será entrar, sin más demora, en la discusión de estas réplicas.

2. El dato del ajuste fino del universo

En el texto inicial he afirmado que, en las últimas décadas, se ha ido poniendo crecientemente de manifiesto el hecho de que las leyes y las constantes del universo están ajustadas finamente, de un modo que favorecen el surgimiento de ambientes propicios a la aparición de la vida, y más específicamente de la vida inteligente (que necesita mucho más tiempo para su aparición que, por ejemplo, la simple vida monocelular). He afirmado también que, desde un marco teísta, no sorprende que el universo esté dotado de leyes y constantes adecuadas para el surgimiento de la vida humana (sean éstas muy específicas o no, dentro del conjunto de todas las leyes físicas posibles), dado que la existencia de seres como nosotros, capaces de entrar en relaciones de amor mutuo y de amor con Dios es algo que cabe esperar de la concepción que de Dios sostiene del teísmo, o, al menos, el teísmo cristiano. He afirmado también que, si nos situamos, por el contrario, en un marco materialista, el dato del ajuste fino del universo es mucho más problemático. ¿Por qué, si hay, en principio, tantas combinaciones posibles de leyes y constantes físicas, resulta que se dan unas que hacen posible nuestra existencia, siendo así que parece que serían muchísimas más las combinaciones de leyes y constantes que implicarían un universo completamente muerto? Al considerar esta pregunta indiqué que, si el materialista no quiere encogerse de hombros ante la misma, tendrá que responder una de estas dos cosas: o bien que las combinaciones de leyes y constantes posibles no son tantas como parecen, o bien que todas se dan de un modo u otro. Y después traté de esbozar los problemas que van ligados a estas dos respuestas.

La réplica de López Corredoira a estos razonamientos puede resumirse muy brevemente: no sabemos si el universo está ajustado finamente, porque no sabemos si sería posible que se dieran otras leyes y otros parámetros:

¿Son las constantes de la física ajustables a la carta? ¿Es la constante de gravitación una variable que se ajusta al principio de la creación a conveniencia? ¿O la carga del electrón? ¿O la constante de Planck? Pues nada sabemos de estas cuestiones. En este caso, ¿no es mejor callarse que hablar de la baja probabilidad de que una constante de la física, valga lo que valga? Para conocer una probabilidad, hay que conocer la distribución estadística en los posibles valores de cada constante. ¿Y qué sabemos de eso? Nada. Pues entonces dejemos el tema.

La verdad es que no encuentro muy satisfactoria esta réplica. Más que nada porque con callarnos y dejar el tema del ajuste de las constantes saldría perdiendo, no tanto la teología natural, como, posiblemente, la física, al tener que renunciar a reflexionar sobre una serie de preguntas que podrían servirle de estímulo para buscar una comprensión más profunda de la naturaleza. Pero, antes de seguir detallando lo que me desagrada de la réplica de López Corredoira, creo que es necesario que precise un poco más en qué consiste el argumento del ajuste fino, y qué puesto ocupa dicho ajuste en el conjunto de los datos que sirven de puente entre la cosmología y la teología. Estas precisiones son necesarias para evitar la impresión de que mi defensa del argumento del ajuste fino se debe a su papel decisivo, a la hora de interpretar los datos de la cosmología en clave teísta. Ciertamente, el argumento del ajuste fino no es esencial, en este sentido, porque la existencia de tal ajuste no se deriva directamente ni de la noción de Dios, ni de la concepción de universo como creación. Lo único que se deriva de la doctrina teológica (al menos de la doctrina teológica judeocristiana) acerca de la creación es que, entre los planes de Dios, entra la existencia de seres inteligentes «a imagen y semejanza» de Dios. Ahora bien, no parece necesario, de entrada, que esta doctrina suponga un ajuste fino de las leyes, las constantes y

las condiciones iniciales del universo. Que tenga o no que existir un ajuste así es algo que dependerá de cuántas combinaciones de leyes y constantes sean capaces de producir el resultado de la vida inteligente. Si pudiera demostrarse que hay un gran número de combinaciones que termina produciendo este resultado, no sería preciso postular ningún ajuste fino: Dios escogería simplemente una de entre las muchas posibilidades fisicomatemáticas realizables. Ahora bien, en este hipotético caso, no cabría decir que la forma particular de las leyes, y el valor de las constantes físicas, se interpretan mejor desde el marco teísta (como tampoco cabría decir que se interpretan mejor desde el marco materialista). Un materialista podría considerar las leyes físicas como producto del azar con la misma tranquilidad con la que un teísta podría considerarlas como producto de una elección deliberada. Seguiría existiendo una concordancia entre la concepción teológica y el dato cosmológico, pero se trataría de una concordancia irrelevante para el tema que nos ocupa aquí, que es el de mostrar que determinados datos cosmológicos se ajustan mejor a la perspectiva teísta.

Esto hace que el argumento del ajuste fino se asiente sobre una base menos firme que los argumentos que parten de la existencia y la racionalidad del universo. Ya que la mera existencia de la cosmología física sirve de base para estos últimos argumentos, mientras que el del ajuste fino depende de un dato mucho más incierto, a saber: de que las combinaciones de leyes naturales que dan lugar a un universo que contiene vida inteligente constituyan un subconjunto reducido dentro del conjunto de las posibles combinaciones de leyes.

El argumento del ajuste fino no es, por tanto, un argumento clave a la hora de establecer un puente entre los datos de la cosmología física y la doctrina teológica de la creación. Sin embargo, y una vez aclarado este punto, me parece que, dado el

estado de nuestros conocimientos actuales, se trata de un argumento provisionalmente válido. Y me parece también que la réplica de López Corredoira ha de rechazarse, no porque estorbe a la argumentación teísta, sino porque implica una metodología poco adecuada para fomentar la actividad y el progreso científico.

Para darnos cuenta de que esto es así, podemos partir, por ejemplo, de considerar qué son las teorías físicas aceptadas. Desde un punto de vista meramente formal, estas teorías no consisten en otra cosa que en clases de estructuras matemáticas —estructuras que suelen denominarse «modelos»— , resultando cada clase determinada por las leyes de la teoría. Es decir, una estructura matemática es un modelo de una determinada teoría si, y sólo si, ciertas leyes (las leyes de la teoría) son válidas en el marco de dicha estructura (o sea, si estas leyes se cumplen entre los elementos o estados de la estructura considerada). Las leyes que definen los modelos de una teoría física son ecuaciones, que generalmente contienen ciertos números, denominados parámetros, y que pueden ser de varios tipos (unos vienen fijados por la teoría, y se denominan «constantes físicas», mientras que otros son parámetros indeterminados por la teoría, y se denominan «condiciones de contorno»). Manteniéndonos en este punto de vista meramente formal, es claro que, si cambiamos los parámetros fijos de las leyes físicas por otros números, obtenemos conjuntos de estructuras que son, ciertamente, diferentes del conjunto de modelos de las teorías válidas, pero matemáticamente del mismo tipo que las teorías físicas. Esto quiere decir que las teorías físicas válidas resultan ser ejemplares determinados de un conjunto infinito de clases de estructuras matemáticas similares, idénticas salvo en el valor de las constantes físicas, pero que, por lo que sea, no sirven para caracterizar la naturaleza. Así las cosas, la pregunta de por qué se realizan precisamente las estructuras que incluyen un determinado valor de las constantes, y no las infinitas otras estructuras similares parece ser, no sólo una pregunta legítima, sino muy natural.

Esta pregunta ha motivado a lo largo de la historia de la física, y sigue motivando hoy, toda una serie de intentos de reducir en lo posible el número de constantes de las teorías (o, más precisamente, el número de constantes cuyos valores no pueden ser justificados desde la propia teoría). Lo que se busca así, en el fondo, es reducir el número de universos posibles (que parece mayor cuanto más numerosos sean los parámetros de valor no justificable contenidos por las teorías). En el caso ideal, se trataría de dar cuenta de todos los parámetros contenidos en las teorías de la física, de modo que, al menos por lo que a los parámetros se refiere, resultara no haber más mundos posibles que el mundo real. Consideremos algunos casos concretos:

Un primer ejemplo podemos tomarlo de la física de partículas. El gran número de partículas fundamentales requerido por el actual modelo estándar implica la existencia de un número aún mayor de parámetros que la teoría no puede justificar (incluyendo, entre estos parámetros, no sólo las constantes relativas a las interacciones fundamentales, sino, ante todo, los valores de las magnitudes físicas que caracterizan a cada una de las partículas fundamentales, tales como por ejemplo su masa, su carga, etc.). ¿Qué pensar entonces de esta proliferación de números, aparentemente arbitrarios, que convierten al modelo estándar de la física de partículas en un caso muy particular, dentro del conjunto de estructuras matemáticas similares sin realización física? Si seguimos la estrategia que parece proponernos López Corredoira, aquí no hay nada que pensar: la naturaleza es así. Las constantes son las que son, y tienen el valor que tienen, y lo único que importa es que, con este modelo, conseguimos representar el mundo microscópico y explicamos muchos fenómenos. Ahora bien, hay bastantes

físicos que no se conforman con semejante actitud. Hay físicos que se preguntan por qué los parámetros del modelo estándar tienen el valor que tienen, en vez de tener cualquier otro de los infinitos valores que parecen, en principio, posibles. Y consideran que esta pregunta constituye una fuerte motivación para buscar una nueva teoría, en el ámbito de la física de partículas.[2] Una nueva teoría que debería permitir justificar, al menos, el valor de la mayor parte de los parámetros que en el modelo estándar hay que asumir sin más. Una teoría que, en el mejor de los casos, tal vez podría (con ayuda de hipótesis adicionales) justificar el valor de todos esos parámetros.[3]

Este ejemplo nos muestra cómo la extrañeza provocada por el valor concreto de las constantes de la física (frente al gran número de valores posibles en principio), puede servir de estímulo, o incluso de guía, para hacer avanzar la investigación. Otro ejemplo, ciertamente más especulativo, pero interesante de todos modos, podemos obtenerlo de considerar la hipótesis de la «selección natural cosmológica» de Smolin.[4] Lo que este autor sugiere

2. Así por ejemplo Gell-Mann, refiriéndose al modelo estándar en física de partículas, ha afirmado que «es difícil aceptar como fundamental una teoría en la que tantos números importantes tienen un valor no calculable en principio». Gell-Mann (2003), página 143.

3. Stephen Weinberg considera, por ejemplo, que se obtendría una explicación moderadamente satisfactoria de por qué la teoría física final es la que es (y por tanto, entre otras cosas, por qué presenta los parámetros de presenta) si pudiera mostrarse que es la única teoría que permite el desarrollo de seres como nosotros:

> Existe la posibilidad de que seamos capaces de mostrar que no hay otra teoría lógicamente consistente que permita un universo tan rico como para admitir que exista en él gente que se plantee el asunto.

Debate entre John Polkinghorne y Stephen Weinberg. Disponible en: http://www.counterbalance.org/ (la traducción es mía).

Esta explicación requiere, como hipótesis adicional, la aceptación de la existencia de un multiverso en el que se darían también universos regidos por muchas otras combinaciones de leyes y constantes.

4. Véase Smolin (1997), cap. 7 y apéndice.

es, dicho con la mayor brevedad, que los agujeros negros son el origen de nuevos universos, con leyes físicas similares a las del universo del que proceden, pero con ciertas variaciones, por ejemplo en el valor de las constantes físicas. Esta idea es, con toda seguridad, aventurada. Pero no carece de alguna base. Por una parte está la consideración general de que la descripción relativista de la singularidad de los agujeros negros sin rotación es bastante similar a la descripción del origen del universo en los modelos de Friedmann (salvo el signo de la variable temporal). Por otra parte, tenemos el resultado obtenido por Bojowald al aplicar el formalismo (¡incipiente!) de la geometría cuántica a la cosmología.[5] El modelo cosmológico obtenido así sugiere que el universo sufrió una fase de contracción anterior a la Gran Explosión. Aunque este resultado ha sido obtenido después de que Smolin formulara su hipótesis (y, por tanto, este autor no pudo tenerlo en mente al concebirla), lo cierto es que la contracción del modelo cosmológico de Bojowald podría tal vez interpretarse como el colapso de un agujero negro en un universo matriz. En todo caso, lo que importa aquí es que, supuesto este escenario, Smolin indica que el hecho de que los universos se originen del colapso de agujeros negros pone en marcha un proceso de selección natural cosmológica. Un proceso que tiene como resultado el ajuste de las constantes de la física hacia los valores que maximizan la producción de agujeros negros. Siguiendo esta línea de pensamiento se concluye que sí que habría un porqué de los valores de las constantes que observamos en la naturaleza: la razón de que las constantes valgan lo que valen sería, si la conjetura de Smolin fuera cierta, que precisamente estos valores maximizan (o casi maximizan) la producción de agujeros negros en el universo.

5. Véase Bojowald (2003).

En este momento casi me parece estar oyendo las protestas de López Corredoira: ¿acaso no ha dejado él bien claro en su respuesta que rechaza este tipo de especulaciones de los «físicos teóricos perdidos que crean modelos matemáticos del universo haciendo unas cuentas sobre el papel, [...] jugando a ser dioses en miniatura»?; ¿acaso no ha pedido que no se le confunda con los científicos «de esta ralea»?

Bien. Es verdad. Pero, mirando al futuro, podría ocurrir que algunas de las especulaciones de los físicos teóricos (a la búsqueda de una justificación del valor de las constantes de la naturaleza) den lugar a modelos físicos más explicativos que los que tenemos actualmente. Y, mirando al pasado, resulta que en el origen de las teorías físicas actuales se encuentra también mucho de especulación de «teóricos perdidos» haciendo «cuentas sobre el papel» a la búsqueda (entre otras cosas) de una explicación del valor de las constantes de la naturaleza.

Dicho esto, creo que ya puedo resumir en un par de puntos mis precisiones relativas a los comentarios de López Corredoira sobre el ajuste fino del universo:

(1) El ajuste fino del universo no se deduce necesariamente de la perspectiva teísta, pero sí que se deriva con gran probabilidad de dicha perspectiva, si le sumamos el dato de que el número de combinaciones de leyes y constantes físicas capaces de dar lugar a la existencia de vida de características similares a la nuestra es pequeño, comparado con el total de combinaciones de leyes y constantes posibles (en principio).

(2) ¿Podemos decir que, en efecto, el número de combinaciones de leyes y constantes físicas capaces de dar lugar a la existencia de vida de características similares a la nuestra es pequeño, comparado con el total de combinaciones de leyes y constantes posibles? Sí, eso parece, al menos dado el estado actual de nuestros conocimientos de física y bioquímica. Pero esta respuesta depende de que supongamos que las leyes y las constantes de la naturaleza podrían ser otras.

(3) Ahora bien, el supuesto de que las leyes y las constantes de la naturaleza podrían ser diferentes de las que de hecho son, resulta, de entrada, muy natural. Esto es así debido a que, formalmente, las teorías físicas no se distinguen de otras clases de modelos matemáticos, que no se realizan en la naturaleza: es fácil imaginar todo tipo de combinaciones de leyes y constantes. ¿Por qué se dan sólo las leyes y las constantes que conocemos? Esta pregunta parece razonable, por el parecido formal al que nos hemos referido entre las teorías físicas y otras construcciones matemáticas. Pero admitir que esta pregunta es razonable conlleva admitir que los universos concebibles (con otras leyes y constantes) son, en principio, posibles. Y admitido esto, el dato de que el universo real está ajustado finamente para la vida inteligente se sigue de lo que sabemos actualmente acerca de los delicados equilibrios de las fuerzas físicas de los que depende la química de la vida.

(4) ¿Por qué se dan sólo las leyes y las constantes que conocemos? El reconocimiento de que la pregunta anterior es una cuestión legítima e importante no sólo está en la base de las reflexiones sobre el ajuste fino del universo, sino que ha llevado, y continúa llevando, a muchos físicos a buscar nuevas teorías que eliminen, en la medida de lo posible, los

parámetros de valores no explicables desde la propia teoría. De modo que, si rechazamos la legitimidad (o la oportunidad) de las reflexiones sobre el ajuste fino del universo, por la vía de poner en duda que haya otras posibilidades (por lo que a leyes y constantes se refiere), estamos con ello bloqueando al mismo tiempo uno de los impulsos más importantes de la investigación física: el que se deriva del esfuerzo por explicar el valor de las constantes de la naturaleza. Éste es parte del esfuerzo más general por reducir (hasta donde se pueda) los mundos posibles al mundo real (un esfuerzo que no tendría sentido si ya de entrada postulamos que el universo real es el único posible, como parece sugerirnos López Corredoira).

Estas reflexiones creo que pueden ser suficientes para desaconsejar la vía por la que López Corredoira pretende afrontar el reto del ajuste fino del universo. En realidad, a mí me basta el parecido formal entre las teorías físicas y otras clases de modelos matemáticos para admitir que el universo real podría haber sido de otra manera. ¿Es esto «una suposición de carácter bastante pitagórico»? No lo sé. En todo caso, si alguien necesita otro tipo de motivación para dar legitimidad a los razonamientos que contrastan el mundo real con los «mundos posibles», tal vez sirva la referencia hecha en (4) (y en las páginas anteriores) al papel que estos razonamientos juegan como impulsores del desarrollo de la física.

3. El dato de la racionalidad del universo

En el texto inicial de este debate, he introducido el tema de la racionalidad del universo. Y lo he hecho planteando las siguientes preguntas: ¿Por qué es el universo tan comprensible? Si el hombre no es más que un producto marginal de la materia inerte, ¿por qué la racionalidad matemática —algo tan humano— resulta así de efectiva para describir las operaciones de la materia? ¿No dejará traslucir esta efectividad la presencia de una mente ordenadora del cosmos?

En su réplica, reconoce López Corredoira lo asombroso del funcionamiento racional de la naturaleza. Pero advierte dos cosas: la primera es que este asunto no tiene mucho que ver con la cosmología actual, sino que la racionalidad del universo es algo que se ha venido constatando desde los albores del pensamiento; la segunda advertencia se refiere a que el recurso a Dios para explicar el enigma de la comprensibilidad de la naturaleza (o, en realidad, el recurso a Dios para explicar cualquier otra cosa) es equivalente al empleo de una palabra comodín, con la que se puede justificar lo que se quiera (lo racional lo mismo que lo irracional; lo ordenado lo mismo que lo caótico, extraordinario o imprevisto).

López Corredoira prefiere, como es natural, la búsqueda de explicaciones menos facilonas. Frente al empleo de la palabra «Dios» para tapar los huecos de nuestro conocimiento del mundo, López Corredoira opta por buscar, en la medida de lo posible, una justificación de los fenómenos en términos materiales. Y opta asimismo por reconocer, sincera y valientemente, su ignorancia de una respuesta a la cuestión de la racionalidad del universo. Se queda con el hecho bruto, y no trata de ocultar el misterio con el recurso a un comodín, que parece explicarlo todo, y, en realidad, no explica nada.

A mí, esta actitud de preferir el reconocimiento de la propia ignorancia a la aceptación de mitos y pseudoexplicaciones, cuando no se sabe el porqué de algo, me parece muy recomendable. Lo que no creo, en cambio, es que tal actitud venga al caso aquí,

en relación con el asunto que estamos discutiendo en este apartado, que no es otro que la cuestión de cómo encaja el dato de la racionalidad del universo en el marco teísta y en el marco materialista.

Pero vayamos por partes. A lo primero que hay que responder es a la advertencia de López Corredoira de que la cosmología actual poco tiene que aportar en relación con el tema de la racionalidad del universo. ¿En qué se basa nuestro antagonista para pensar así? Seguramente, en el hecho de que, para percatarse de la comprensibilidad de la naturaleza,

> no hace falta mirar al cosmos como un todo [...]. Basta observar la naturaleza cercana, y el orden que hay en todo ello para asombrarse de que todo funcione tan racionalmente, tan ordenadamente.

Ciertamente, la racionalidad del cosmos se nos presenta por doquier. Es un hecho tan omnipresente, que apenas si lo percibimos. Pero constituye la base de nuestra propia existencia. Y esto no sólo porque la vida se construye, desde un punto de vista químico y funcional, sobre una infinidad de regularidades naturales, sino, en otro plano, porque la acción humana, el pensamiento, y el lenguaje, dependen de (y reflejan) el orden y la regularidad con la que transcurren los sucesos en nuestro entorno natural. De ahí que no sorprenda que el enigma de la racionalidad del universo haya sido tematizado desde antiguo.

Ahora bien, una cosa es darse cuenta de que nuestro entorno natural está impregnado de racionalidad, y otra cosa, todavía más sorprendente, es constatar que la comprensibilidad del universo se extiende a ámbitos completamente alejados del escenario de la lucha por la supervivencia de la especie humana. Ya advertí, en el texto inicial de este debate, que, para ciertos autores, la racionalidad no es más que la expresión de nuestra adaptación al medio ambiente: un producto de la lucha evolutiva. De modo que no debería sorprendernos su éxito, pero tampoco deberíamos pensar que este éxito implica que la naturaleza sea, de suyo, racional: nosotros proyectaríamos racionalidad en nuestro entorno y esa proyección nos ayudaría a sobrevivir. Y advertí, asimismo, que este planteamiento resulta tanto menos plausible cuanto más alejados de nuestro entorno se encuentran los fenómenos que logran ser entendidos con ayuda de los modelos de la física. ¿Cómo explicar que una inteligencia surgida en la lucha por la supervivencia de una especie de homínidos en la sabana africana logre producir modelos exitosos de la dinámica de la materia a altas energías, o de los primeros estadios de la evolución del universo, si no es asumiendo que esa inteligencia tiene un cierto acceso a la inteligibilidad real del mundo?

Este punto del texto inicial no parece haber sido considerado relevante por López Corredoira. Pero yo creo que es en él donde se encuentra la clave para entender la importancia de la cosmología actual de cara a nuestra discusión acerca de la racionalidad del universo. Pues lo que pretendemos en este apartado es comparar la manera en que puede incorporarse el dato de la racionalidad del universo a la imagen materialista y a la imagen teísta del mundo. Y buscamos esta comparación, porque en ella se manifiesta, con singular claridad, la diferencia entre ambos planteamientos.

No olvidemos que, para el materialismo, el corazón de la realidad lo constituye la materia inerte, mientras que la conciencia y la razón humana no son más que epifenómenos de una determinada estructura material, surgida en un proceso de selección natural, en un cierto entorno. De ahí que no parezca, de entrada, muy verosímil el supuesto de que un órgano surgido y afinado en la resolución de cuestiones tales como la defensa de la prole y del clan frente a determinados depredadores, la persecución y cap-

tura de determinadas presas, y la protección contra las inclemencias del clima, nos vaya a permitir adentrarnos en los secretos del cosmos a gran escala, o de la materia a escalas subatómicas. *A priori*, parecería mucho más plausible, desde un punto de vista materialista, suponer que la razón humana perdería toda su eficacia conforme se aplicara a objetos más y más alejados de los que originaron su aparición.

Desde un punto de vista teísta, por el contrario, el corazón de la realidad lo constituye el Dios vivo y racional. Y el hombre es imagen de Dios, de modo que la racionalidad humana (surgiera como surgiese) refleja, en cierto modo, la racionalidad divina, que se expresa también en la naturaleza. De ahí que la tradición teológica judeocristiana, desde los textos bíblicos hasta los pensadores cristianos contemporáneos (y pasando por los filósofos medievales, y por los pioneros de la ciencia moderna), no se haya cansado de proclamar la comprensibilidad del mundo (de suyo, como obra de Dios que es, y para nosotros, como imagen de Dios que somos).[6]

6. Son numerosos los pasajes de la Biblia en los que se presenta a Dios como fuente de la racionalidad de la creación y del hombre. Véase, por ejemplo, Sal. 104, 24; Prov. 8, 22-31. Desde los primeros siglos de la teología cristiana, se ha insistido mucho en que Dios es la causa de la armonía, el orden, y la racionalidad del universo. Y en que este punto es tan importante, que está justificado aplicar al Creador el nombre (todo lo incompleto y analógico que se quiera) de «Sabiduría». Véase, por ejemplo, Pseudo Dionisio Areopagita (1995), páginas 335-341. La misma idea, aunque ya no en un contexto platónico, sino aristotélico, la encontramos en los grandes escolásticos de la baja edad media. Así, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino afirma (1) que la ciencia de Dios es la causa de las cosas (*Suma de Teología*, q. 14, a. 8), (2) que en toda criatura se encuentra algún vestigio de la Trinidad, y uno de estos vestigios, relacionado con el Verbo divino, es la forma racional de cada una de ellas (ídem, q. 45, a. 7), y (3) que el hombre está capacitado para abstraer, mediante el entendimiento, ese contenido racional de las cosas (ídem, q. 85, a. 1). Es de notar que los fundadores de la ciencia moderna (Galileo, Descartes, Kepler, Newton, etc.) fueron todos hombres creyentes e interesados por la teología. Y que todos ellos entendieron su actividad científica como un descubrimiento de la racionalidad impresa por Dios en la creación. Sobre este particular, véase, por ejemplo, Artigas (2004), página 22.

Permítaseme aquí interrumpir, por un momento, el hilo de la argumentación, y hacer un inciso para subrayar este compromiso de la teología cristiana con la racionalidad del cosmos. Este inciso es necesario, porque, en su respuesta, López Corredoira ha venido a decirnos que el teísmo va cambiando *ad hoc* sus tesis, con total plasticidad, adaptándolas a lo que se presente, sea lo que sea. Ahora bien, este planteamiento es inadecuado, y, por serlo, no puede dar cuenta de lo que ha sido la relación real de la teología occidental con las materias colindantes a lo largo de la historia. Un enfoque mucho más adecuado de lo que es la teología, reconocería que, como es de esperar de cualquier planteamiento intelectual serio, esta disciplina tiene contenidos centrales, que no se pueden eliminar sin destruir el conjunto, mientras que otros muchos enunciados son aplicaciones concretas de los principios generales (que pueden, en determinados casos, no haberse hecho con el suficiente cuidado), o principios subordinados, y más o menos prescindibles o alterables.

Todos los ejemplos que López Corredoira ha mencionado (la caída de un rayo que se atribuye a la intervención divina, la erupción de un volcán, etc.) son enunciados muy particulares (y muy arriesgados, porque el que los emite se arroga el conocer la voluntad de Dios en el caso particular de que se trate). Ahora bien, en mi opinión, es ridículo reducir los enunciados del teísmo a ese tipo de afirmaciones, o considerar siquiera que tales afirmaciones constituyen el núcleo central del pensamiento teísta. (Exactamente por la misma razón por la que sería una simpleza reducir la física a la explicación o a la predicción concreta que pueda proporcionarnos un físico cualquiera acerca de alguna observación particular).[7] No. El teísmo tiene cosas muy determinadas que decir, y

7. Todos los que hemos pasado por un laboratorio sabemos lo poco ajustados que resultan a veces los cálculos teóricos a los datos medidos. Y sabemos también cuántas veces se busca una explicación, más o menos *ad hoc*, para salir del paso, cuando surgen anomalías inoportunas.

que no pueden cambiarse según convenga: No puede haber teísmo sin afirmar que Dios es un ser racional y libre. No puede haber teísmo (al menos cristiano) sin afirmar la capacidad de Dios para amar a sus criaturas. No puede haber teísmo cristiano sin una doctrina de la Trinidad,[8] etc., etcétera. Y uno de los puntos centrales del teísmo judeocristiano es, precisamente, la afirmación de que el hombre es imagen de Dios, y de que la racionalidad humana refleja (dentro de las limitaciones de su finitud) la racionalidad divina, manifestada también en la Creación. De ahí que, desde una perspectiva teísta cristiana, no sólo no ha de resultar sorprendente que la razón humana tenga capacidad para entender dominios remotos del mundo, sino que este hecho es, justamente, el que cabría esperar, dada la relación de la racionalidad del mundo, y de la razón humana, con la razón divina. Procurando no perder de vista este punto, podemos retomar ahora el hilo principal de la argumentación.

Resumiendo las reflexiones anteriores, podemos decir que la comprensibilidad del universo encaja de forma muy diferente en el marco materialista y en el marco teísta: Supuesto el marco materialista, lo más natural sería esperar que la razón humana estuviera fuertemente condicionada por su origen evolutivo y resultara por ello efectiva, sobre todo, para la resolución de problemas relativos a nuestro entorno habitual, pero no tanto para la comprensión de ámbitos del mundo físico muy diferentes del nuestro. Supuesto el marco teísta, lo más natural es, en cambio, pensar que el universo

8. Sobre este punto ha habido alguna controversia a lo largo de la historia de la Iglesia. Pero las posiciones antitrinitarias han tenido poco eco, y no corresponde aquí tratar de tales disputas. Si acaso, las luchas (en sentido figurado… y en sentido literal) asociadas a la historia de la dogmática podrían servir de ejemplo de hasta qué punto importa en teología el precisar bien el contenido de lo que se piensa de Dios y del mundo.

está dotado, por doquier, de una racionalidad accesible, en gran medida, a nuestro entendimiento. Teniendo en mente esta clara diferencia entre la perspectiva teísta y la perspectiva materialista, la pregunta que hay que hacerse aquí es cuál ha sido (si alguna) la aportación específica de la cosmología física a la discusión de estos dos enfoques del dato de la racionalidad del universo. En mi opinión, la aportación de la cosmología contemporánea ha sido, en el punto que estamos tratando, doble: por una parte, el desarrollo de esta ciencia ha puesto de manifiesto que la razón humana es capaz de entender la conexión de datos tan ajenos a nuestra experiencia ordinaria como la (¡mínima!) radiación de fondo del universo, el desplazamiento al rojo de los espectros galácticos y las proporciones de los elementos químicos existentes en el cosmos.[9] Por otra parte, la existencia de un modelo cosmológico como el de la Gran Explosión, relativamente exitoso y exento de contradicciones lógicas en su formalismo, ha supuesto una refutación clara de la tesis, de origen kantiano, pero sostenida y alentada por una larga serie de pensadores materialistas, de que uno de los asuntos en que se manifiesta la limitación del entendimiento humano al enfrentarse a la naturaleza es, precisamente, el de la reflexión cosmológica (según los defensores de esta tesis, el hombre sería incapaz de concebir el universo como un todo, sin caer en contradicciones, inconsistencias y arbitrariedades).[10]

9. Y he escrito a propósito «*entender* la conexión» y no «*inventar* un modelo de la conexión», porque la cosmología actual, al menos por lo que se refiere al modelo estándar de la Gran Explosión, no sólo ha enlazado una serie de fenómenos conocidos de antemano, sino que ha sido capaz de predecir con éxito fenómenos no observados con anterioridad a la formulación del modelo, tales como la propia radiación de fondo.

10. La versión original de este argumento «anticosmológico» puede encontrarse en el capítulo de las antinomias de la *Crítica de la razón pura*. Véase Kant (1993), páginas 382-484. Una variante reciente, castiza, y muy pedagógica del papel que tal argumento desempeña en el planteamiento materialista la encontramos en Savater (1999), cap. 5.

Esta segunda contribución de la cosmología contemporánea a nuestro debate es, sin duda, aún más importante que la primera. Pues el mostrar que diversos fenómenos tenues y alejados del ámbito de nuestra experiencia ordinaria son comprensibles, es relevante aquí, pero también la física de partículas nos enseña lo mismo. Ahora bien, el mero hecho de que la cosmología física sea posible, es decir, el mero hecho de que se puedan concebir modelos del universo inmunes a los razonamientos antinómicos (y encima capaces de predecir con éxito la existencia de fenómenos desconocidos hasta la formulación de tales modelos), demuestra que la razón humana posee un alcance que le venía siendo negado por el pensamiento materialista, al menos desde la época de la Ilustración. El positivismo materialista del siglo XIX lo tenía muy claro: «Del Todo no tienes que hablar».[11] Y, para el que no se sometiera a esta máxima, y persistiera en especular con la posibilidad de entender el todo material mediante algún modelo fisicomatemático, estaban disponibles los calificativos de «metafísico» o «precrítico», o algún otro de esos simpáticos vocablos que en la tradición materialista se vienen acuñando para arrojar al que se atreva a sostener planteamientos filosóficos compatibles con la teología.

El rechazo crítico-positivista de la cosmología, una postura muy extendida durante el siglo XIX, chocaba doblemente con la idea teológica del universo como creación. El más aparatoso de estos dos choques ya lo he mencionado en el texto inicial del debate (en el apartado de la existencia del universo) y volveré a referirme a él en el punto siguiente de esta respuesta. Me limito, por ello, a mencionar aquí que se trata del conflicto que surge debido a que,

11. Véanse por ejemplo las reflexiones al respecto de esta posición, y su superación por la cosmología actual en Merleau-Ponty (1971), páginas 8, 538 y ss.

si no fuera posible concebir el universo como un objeto de nuestra experiencia, no parecería que estuviese muy justificado pretender atribuirle una causa, como se hace en la doctrina judeocristiana de la creación. Pero hay un segundo conflicto, que se refiere directamente al punto del que nos estamos ocupando en este apartado: La doctrina de la creación nos presenta un universo ordenado por la sabiduría de Dios, un «cosmos», en sentido estricto. Medido y pesado. Armonizado y estructurado. Y todo esto realizado de un modo tal que la sabiduría de Dios resplandece en sus obras, es decir, que la inteligibilidad subyacente al universo nos resulta (al menos) parcialmente accesible a nosotros. Ahora bien, si ni siquiera pudiéramos concebir el universo, ¿cómo pretender que se trata de un «cosmos» (y, más aún, un cosmos de arquitectura accesible al hombre)?

Todas estas dificultades, acumuladas contra el enfoque teísta del universo por el pensamiento crítico-positivista, se han desvanecido con el surgimiento de la cosmología física actual.

Las reflexiones anteriores bastan, en mi opinión, para responder a la afirmación de López Corredoira, de que la cosmología actual poco tiene que ver con el debate entre el materialismo y el teísmo en relación con la inteligibilidad del universo. En cuanto a la segunda advertencia de su réplica, la de que el recurso a Dios para explicar la racionalidad del universo equivale al empleo de una palabra comodín, que vale para todo, no creo que requiera, después de lo dicho en las páginas anteriores, una mayor respuesta. Basta con recordar que el situar el dato de la inteligibilidad del universo en el marco teísta no equivale a buscarle una especie de explicación pseudofísica a este dato. Lo que se está haciendo es, simplemente, constatar que lo que hemos aprendido, gracias a la cosmología, sobre el alcance de esta inteligibilidad, concuerda bien con lo que cabría esperar, desde la doctrina teológica del

universo como creación (una doctrina, por lo demás, de contenido muy concreto, y no susceptible de alteraciones arbitrarias *ad hoc* según convengan). Ni más ni menos. Esta concordancia puede, lógicamente, contribuir a reforzar la imagen teísta del mundo, puesto que —siguiendo con la analogía del rompecabezas mencionada al principio de esta respuesta— el enlace de la «pieza» cosmológica con la «pieza» teológica constituye un paso importante hacia el despliegue de dicha imagen teísta. Más aún, el hecho de que se dé esta concordancia justifica el que se pueda decir, en cierto sentido (y por lo que se refiere a este punto), que la imagen teísta del mundo es «explicativa»... con tal de que se tenga claro que «explicativo», en este contexto, no es lo que ofrece una explicación física (o un sustitutivo de una explicación de este tipo), sino que la imagen teísta del mundo es «explicativa» en el sentido de que permite integrar distintas áreas de conocimiento y experiencia en un conjunto ordenado y armónico, en el que el contenido de unas áreas se relaciona naturalmente con el contenido de otras.

En todo caso, y para completar la discusión en torno al supuesto comodín teísta, quizá no esté de más mencionar un hecho, que, a mi modo de ver, no se ajusta ni poco ni mucho a la concepción del discurso teísta que nos ofrece López Corredoira en su réplica. Ésta incluye un buen número de casos imaginarios, en los que el teísta se nos presenta como una especie de charlatán, que anda esperando a ver qué pasa para luego decir que justamente eso era lo que tenía que pasar, en función de su comodín. Pues bien. Imaginar es gratis, y cualquiera puede pasarse las horas imaginando que es un héroe y que va por ahí matando dragones y rescatando doncellas, o que es un paladín de la verdadera sabiduría y que va combatiendo a ignorantes teístas y brujos primitivos. Ya digo: imaginar es gratis... y cómodo. Algo menos cómodo es descender a la realidad, a ver cómo ha sido la verdadera

interacción entre los planteamientos teológicos y científicos a lo largo de la historia. Es éste un asunto muy complejo, pero también fascinante (y bastante estudiado ya por los especialistas): la teología y la ciencia se han ayudado, se han combatido, se han ignorado mutuamente, han dialogado, han tratado de establecer fronteras y vivir en paz, se han saltado las fronteras y han hecho muchas otras cosas a lo largo de los últimos siglos. Pero, por encima de todo esto, hay un dato muy relevante, que no deberíamos olvidar aquí: la ciencia moderna surgió en un ambiente intelectual profundamente religioso (y cristiano, por más señas). Si estudiamos las biografías de los grandes fundadores de la ciencia moderna (Copérnico, Descartes, Galileo, Kepler, Newton, etc.), nos encontramos, no sólo ya con que prácticamente todos ellos eran cristianos convencidos (como casi no podía ser de otro modo, dado el tiempo y el lugar donde desarrollaron su actividad), sino que mostraban un interés por los asuntos teológicos superior incluso al interés medio de sus contemporáneos. Por poner un ejemplo muy concreto, de la biblioteca personal de Newton, que constaba de 1.752 volúmenes, el 27,5% de los mismos se referían a temas teológicos o controversias religiosas, frente a un 11,6% de títulos referidos a física, matemática y astronomía.[12] En cuanto a Kepler, su primera intención fue la de convertirse en pastor luterano y sólo por necesidad económica aceptó un puesto como profesor de astronomía y matemáticas en la escuela canónica protestante de Graz;[13] científico (¡y de primer orden!) casi por accidente, su fidelidad a la fe luterana y su interés por la teología no sufrieron mengua durante toda su vida. La biografía de Copérnico está ligada esencialmente a la catedral (católica) de Frauenburg,

12. Véase Rioja y Ordóñez (1999b), páginas 188.
13. Véase Rioja y Ordóñez (1999a), páginas 186.

en la que ejerció como canónigo, y donde fue especialista en derecho canónico, la mayor parte de su vida. Y el propio Galileo, pese a sus dificultades con Roma, se consideró siempre como un católico y se interesó vivamente por cuestiones teológicas, llegando a proponer instrucciones para la interpretación de las Sagradas Escrituras.

No hay espacio aquí para entrar en más detalles sobre los fundadores de la ciencia moderna. Si he incluido las pinceladas biográficas anteriores es para ilustrar, con ejemplos concretos, una tesis general, cuya demostración rigurosa requiere mucho más espacio: que fue la matriz cultural cristiana la que hizo posible el surgimiento de la ciencia moderna.[14] Refiriéndose a esta matriz cultural (o base filosófica) de la ciencia moderna, escribe Artigas las siguientes palabras, que suscribo de principio a fin:

> Evidentemente, esas bases filosóficas no bastan para hacer ciencia. Son una condición necesaria, pero no suficiente. De hecho, esa prodigiosa aventura que es la ciencia moderna se desarrolló gracias a la matriz cultural cristiana y al trabajo específico de los científicos. El tren ya está en marcha y va a gran velocidad. Un materialista, un ateo o un agnóstico pueden subirse a él y perfeccionarlo con su trabajo. Pero no fue en un ambiente materialista ni ateo donde se construyó y puso en movimiento. *La ciencia experimental moderna no nació a pesar de la teología, sino de su mano*. Y, una vez desarrollada, no se opone a ella.[15]

Ahora bien, si, como parece, primero fue la afirmación teológica de la racionalidad del universo, y luego —más aún: sobre esa base— el desarrollo de explicaciones científicas, que han

14. Una vigorosa defensa de esta tesis se encuentra en los libros Jaki (1985) y Jaki (1990).

15. Artigas (2004), páginas 24-25. Las cursivas son del autor.

explicitado (en parte) la estructura racional del mundo, entonces lo que no pueden decirse son cosas como ésta, de la réplica de López Corredoira:

> Se da el hecho observado de que hay un orden racional en el cosmos, que las leyes físicas son bastante racionales [...]. Explicación: Dios, que es un Creador inteligente y hizo el universo mostrando la estructura de Su pensamiento ¿Y qué pasaría si se observase lo contrario, que el universo es un rompecabezas [...]? Entonces, el chamán de la teología actual diría: claro, claro, eso es que Dios no ha querido mostrar a los hombres Sus secretos.

No. No es que primero se haya comprobado que hay un orden racional, y luego haya salido el teísta para apuntarse el dato. Primero —esto es, en una época en la que se desconocían las causas de la inmensa mayoría de los fenómenos naturales y ni siquiera había garantía de existieran realmente tales causas, o de que pudieran encontrarse— fue la afirmación de la radical racionalidad del mundo, como creación de Dios. Y de ahí la confianza de los fundadores de la ciencia en la universalidad de esa racionalidad y el impulso por descubrirla en fenómenos que, aparentemente, no se sometían a regla. Ésta fue la guía que permitió a Kepler seguir adelante en los laboriosísimos y muy penosos años de trabajo que precedieron al descubrimiento de las leyes que describen las órbitas de los planetas. Éste fue el convencimiento de Newton cuando buscaba los principios matemáticos de la filosofía natural. Y ése era el fondo intelectual de Galileo cuando afirmaba que la naturaleza es un libro escrito en caracteres matemáticos (a pesar de los pocos fenómenos que en su época podían describirse de tal modo). De modo que la realidad no parece avalar las imaginaciones de López Corredoira en este punto.

Voy a dejar ya la discusión de este apartado. Quisiera haber dedicado unas cuantas líneas a comentar el escenario del origen de la religión en los pueblos primitivos que nos propone López Corredoira en su réplica, pero no es un punto esencial, y tal vez haya tiempo más adelante para volver a ello. Baste, por ahora, indicar que las especulaciones acerca de lo que pensaban o dejaban de pensar nuestros remotísimos antepasados no parecen tener una base muy sólida, y que bien podrían considerarse como un sustitutivo mítico de un verdadero conocimiento acerca del origen del pensamiento religioso (...o incluso como uno de esos comodines, que simulan una explicación que no se tiene, y que tanto desagradan —y con razón— a López Corredoira). Pero como no creo que la cuestión del origen de la creencia en Dios sea relevante en relación con nuestro debate, dejaremos pasar (por ahora) el cuentecillo del hombre primitivo y sus explicaciones de los fenómenos.

4. El dato de la existencia del universo

Al comentar la réplica de López Corredoira a mi exposición del dato de la existencia del universo puedo ser muy breve, puesto que mucho de lo que habría que decir en este apartado ya lo he ido exponiendo a lo largo de las páginas anteriores. Las advertencias de López Corredoira, en el punto de la existencia del universo, pueden reducirse a tres: en primer lugar, afirma que nunca ha conocido un materialista que negara la existencia del universo; en segundo lugar, afirma que el teísmo incurre en una tautología al sostener el enunciado de que «Dios es la causa del universo», ya que este enunciado equivale a decir que «la causa del universo es la causa del universo»; y en tercer lugar, asegura que, si el teísta quiere evitar la tautología anterior, tiene que darle un contenido

concreto a su noción de Dios; que, si lo hace, y si compara luego ese Dios de la religión con el Dios de los datos cosmológicos, «ya verá como surgen decenas de inconsistencias».

La primera afirmación de López Corredoira me parece ciertamente irrebatible. Pues cómo podría yo saber si él ha conocido, o no, a algún materialista que negara la existencia del universo. Ahora bien, que hay materialistas que opinan así, más aún, que la no existencia del universo es una tesis muy querida en el campo materialista, es algo que resulta fácil de poner de manifiesto. Lo único que hay que hacer es presentar ejemplos. Permítaseme, por mor de la brevedad, mencionar aquí un sólo autor, Fernando Savater. La razón de citar precisamente a Savater es que, además de ser un autor que discurre en la perspectiva del materialismo, ha escrito, no hace tanto, un libro titulado *Las preguntas de la vida*, que contiene un capítulo dedicado, entre otras cosas, a levantar dudas sobre la existencia del universo. Como Savater es muy buen escritor, creo que puedo ventilar este punto simplemente cediéndole la palabra:

> Vemos que todos los objetos que conocemos están formados de partes y que ellos mismos son partes de objetos mayores [...], por lo cual nos parece plausible suponer un objeto colosal formado por todos los objetos habidos y por haber. Y sobre él comenzamos a hacernos las mismas preguntas que estamos acostumbrados a formular sobre las cosas que nos rodean, pero con resultados profundamente desconcertantes. Empezando por los líos que trae concebirlo sea como finito, o sea como infinito, y que ya estudió el sabio Kant al final de su *Crítica de la razón pura*.
>
> ¿Y si no hubiera tal cosa como la supercosa-universo? ¿Y si sólo hubiera cosas, innumerables cosas que se suceden unas a otras, se juntan y se separan, acaban y empiezan, pero no hubiera ninguna gran Cosa formada por todas las cosas? [...]

> Desde la antigüedad, la negación del universo como objeto único está ligada a la filosofía materialista [...]. En filosofía, el materialismo es una perspectiva caracterizada básicamente por dos principios complementarios: primero, no existe un universo sino una infinita pluralidad de mundos, objetos o cosas que nunca se pueden concebir o considerar bajo el concepto de unidad; segundo, todos los objetos o cosas que percibimos están compuestas de partes y antes o después se descompondrán en partes.[16]

No creo que sea necesario extenderse más sobre la relación entre el materialismo y la negación de la existencia del universo. Si acaso, cabe añadir que se trata de una relación que surge de un modo muy natural: Dado que el materialismo trata de sostener que toda la realidad se reduce a la realidad material, es comprensible que trate de «divinizar» esta realidad, haciéndola inaccesible, al menos en cuanto totalidad, al entendimiento humano. Pues, de otro modo, es decir, si aceptamos que los conceptos y categorías con los que el entendimiento humano se enfrenta a los objetos físicos también resultan aplicables globalmente, surge entonces la pregunta por la causa del todo material, y esa pregunta parece invitarnos a buscar más allá de las posiciones materialistas. De ahí que la tesis de la inexistencia del universo sea una compañera habitual del enfoque materialista. (Una tesis, por cierto, que no hay que confundir con la absurda afirmación de que no existe nada.) Dicho esto, sólo es necesario recordar que la cosmología física actual, al concebir el universo de un modo similar a como se describen otros sistemas físicos, ha minado la credibilidad de este tipo de argumentación materialista.[17]

16. Savater (1999), páginas 124-125.

17. Los detalles relativos a este punto se encuentran expuestos, sobre todo, en el capítulo 9 del libro Soler Gil (ed.) (2005).

De modo que podemos comprobar, una vez más, que la cosmología moderna sí que juega un papel decisivo en la discusión que estamos manteniendo.

En cuanto a la segunda afirmación de López Corredoira, la de que el teísmo incurre en una tautología al sostener el enunciado de que «Dios es la causa del universo» (puesto que este enunciado equivaldría a decir que «la causa del universo es la causa del universo»), ya ha sido respondida en las primeras páginas de este texto. Pues uno de los puntos que me parecía imprescindible aclarar en el mismo arranque de la respuesta era precisamente éste: que parto de una noción de Dios concreta y nada tautológica. Es decir, que no defino a Dios como «la causa del universo», sino que lo concibo como un ser personal (es decir, dotado de entendimiento, autoconciencia y voluntad). Un ser bueno, que ama a sus criaturas, e incluye entre sus designios la existencia de criaturas racionales, y capaces de entrar en una relación de amor con Él. Los rasgos anteriores, junto con el atributo de omnipotencia (más o menos matizado, pero al menos incluyendo el poder de donar la existencia, a partir de la nada, y el poder de mantener en la existencia a los seres), constituyen el punto de partida en la doctrina teológica[18] de la creación (que es la parte de la teología que entra en contacto directo con la cosmología). De modo que ésta es la noción de Dios que he tenido en mente al redactar el texto inicial de este debate. Por supuesto, que la concepción de Dios que constituye el núcleo de la teología cristiana es mucho más rica y compleja. Pero no creo que venga al caso detenerse en este asunto aquí. El lector interesado —y es un interés muy loable—

18. Me estoy refiriendo a la teología de las tres grandes religiones monoteístas. Y en particular a la teología cristiana. No me considero capacitado para discutir el caso de otras religiones y teologías del oriente.

hará bien en consultar cualesquiera de los buenos manuales de teología dogmática existentes.[19]

En cuanto a la tercera afirmación de López Corredoira, la de la existencia de supuestas inconsistencias entre la idea de Dios asociada a los datos cosmológicos y la idea de Dios propia de las enseñanzas religiosas, poco puedo decir por ahora. Yo no sé que existan tales inconsistencias, así que invito a mi antagonista a que nos muestre dónde se encuentran. Eso sí, le aconsejaría que no tratara de buscarlas en viejos y polvorientos argumentos como el de la incompatibilidad de un Dios bueno y omnipotente con la existencia del mal en el mundo, o el de la incompatibilidad de la atemporalidad de Dios con el hecho de ser un agente personal, u otros por el estilo, puesto que ya hace tiempo que el teísmo ha proporcionado respuestas serias y consistentes a este tipo de razonamientos, de modo que lo único que me correspondería hacer es repetir algunas de esas respuestas aquí. Al lector interesado por temas tales como el de la coherencia del teísmo, y más concretamente del teísmo cristiano, o el de la compatibilidad de la acción de Dios en el mundo con las leyes de la naturaleza, o el tema de la compatibilidad del teísmo con la existencia del mal, o con la temporalidad de la acción, o con el proceso evolutivo, o con la corporalidad de la inteligencia, o con la ciencia en general, etc. etcétera, le remito a la abundante bibliografía existente sobre estos asuntos. En particular quisiera mencionar la obra de autores como Barbour,[20] Craig,[21] Ellis,[22] Peacocke,[23] Plantinga,[24] Polkinghorne[25]

19. Por ejemplo, Auer (1975), contiene una buena exposición de la concepción cristiana de Dios. Sobre la doctrina de la creación puede consultarse, del mismo autor, Auer (1983). La doctrina de la creación, y sus consecuencias concretas, se presenta breve y claramente en Ratzinger (1996). Una exposición clásica de la doctrina teológica cristiana sobre Dios y la creación se encuentra en Aquino (1988).

20. Véase por ejemplo Barbour (1998).

21. Véase por ejemplo Craig (2001).

22. Véase por ejemplo Murphy y Ellis (1996).

o Swinburne,[26] así como los autores recogidos en el libro Dios y las cosmologías modernas, entre otros muchos. Asimismo es importante hacer mención de la serie de cinco libros editada por Russell,[27] y que contienen las contribuciones de gran cantidad de científicos, filósofos y teólogos en relación con los diversos temas fronterizos entre la ciencia y la teología. Animo al lector a adentrarse en estas obras, ya que en ellas podrá comprobar, no sólo la coherencia del teísmo, sino, más aún, la gran riqueza de la imagen del mundo que resulta de considerar la realidad partiendo de Dios.

5. La profesión de fe (materialista) de Martín López Corredoira

Nos vamos acercando ya al final de esta respuesta, que ha resultado más extensa de lo que me había propuesto en un principio, y que quizá haya puesto a prueba más de lo debido la paciencia del lector. Valga como disculpa el gran número de temas mencionados en el texto de López Corredoira, y que he tratado de atender ajustándome (en general) al orden en el que se presentan en dicho texto.

Por este camino, llegamos ahora a los últimos párrafos de la réplica de López Corredoira, en la que nuestro antagonista se propone mostrar «de qué modo la perspectiva materialista encaja con lo que sabemos del cosmos». Subraya además que va a fijarse, sobre todo, «en lo que sabemos a ciencia cierta». Veamos de qué

23. Véanse por ejemplo Peacocke (2004) y Peacocke (1993).

24. Véanse por ejemplo Plantinga (2000), Plantinga (1998) y Plantinga (1974).

25. Véanse por ejemplo Polkinghorne (2005a), Polkinghorne (2002), Polkinghorne (1998), Polkinghorne (1994).

26. Véanse por ejemplo Swinburne (1994), Swinburne(1993) y Swinburne(1979).

27. Russell y otros (eds.) (2001), Russell y otros (eds.) (1999), Russell y otros (eds.) (1998), Russell y otros (eds.) (1995), Russell y otros (eds.) (1993).

se trata. En primer lugar nos llama López Corredoira la atención acerca de algunos datos astronómicos, indudablemente bien fundados, pero del todo indiferentes con relación a nuestro debate:

Sabemos que existen muchas galaxias en el universo, y que cada galaxia contiene muchísimas estrellas, y que algunas estrellas tienen planetas alrededor. Sabemos que nuestro planeta Tierra se mueve alrededor del sol, y que tiene más de cuatro mil millones de años.

De ahí pasa a referirse al origen de la vida, en los siguientes términos:

> El origen de la vida tiene ciertas lagunas [....], pero se entiende que el funcionamiento de la vida entra dentro del marco de una descripción materialista en la química del carbono.

Éste es el punto en el que, si no me equivoco, nuestro amigo empieza a mezclar «lo que sabemos a ciencia cierta» con la discutible interpretación de los datos científicos que se deriva de su perspectiva materialista. A decir verdad, sostener que hay «ciertas lagunas» en las explicaciones actuales del origen de la vida es contemplar este tema con optimismo, a la vista de las dificultades a las que se enfrenta hoy en día la investigación correspondiente.[28] Pero ése no es el asunto sobre el que quiero llamar la atención. Lo que realmente no está claro es la segunda parte del enunciado de López Corredoira, esto es, eso de que «el funcionamiento de la vida entra dentro del marco de una descripción materialista en la

28. Lo cierto es que actualmente se desconoce hasta el origen de los componentes más básicos de las células vivas. ¿Qué fue primero: el ADN o las proteínas? El ADN es necesario para sintetizar las proteínas de las células, y las proteínas son necesarias para sintetizar el ADN. Algunos investigadores han sugerido que, en el origen del sistema interdependiente de proteínas y ácidos nucleicos, jugó un papel decisivo la emergencia de ARN catalítico. Pero, hasta hoy, sigue sin ofrecerse una explicación satisfactoria del origen prebiótico del ARN. ¡Y todo esto no es más que un primer paso en la explicación del origen de la vida!

química del carbono». ¿Qué quiere decir López Corredoira con esta frase? Si lo único que pretende es afirmar que los procesos químicos que tienen lugar en los seres vivos son procesos del tipo estudiado en la química del carbono, seguramente tiene razón. Ahora bien, si lo que pretende afirmar es que la vida, en el fondo, no es más que química, la cosa no está tan clara. A fin de cuentas, también nosotros somos seres vivos, y, junto a la componente química de nuestra vida (o superpuesta a ella), tenemos la dimensión de la conciencia, sea ésta lo que sea. Y también a través de la conducta de los animales superiores creemos entrever en ellos una dimensión interior de sentimientos y, tal vez, de rudimentaria conciencia. Si la vida es sólo química, ¿se deducirá de la química esta dimensión o componente interior propia de los seres vivos (o, al menos, de algunos de ellos)? Lo dudo mucho. En realidad, las explicaciones más o menos mecanicistas de los sentimientos, las percepciones, los estados de conciencia, etc., que tanto abundan en la investigación neurológica actual, adolecen todas del mismo achaque: los mecanismos propuestos explican (en el mejor de los casos) la conducta exterior o los procesos corporales químico-biológicos asociados con un determinado estado de conciencia, pero no explican la existencia de ese estar siendo consciente de X (siendo X una percepción, un sentimiento, un estado reflexivo de conciencia, un pensamiento, etc.), ni tampoco el contenido concreto interno de esa presencia en la conciencia. Ni lo explican ahora, ni creo que puedan llegar a hacerlo nunca, por cuestión de principio. El argumento antimecanicista en este punto es conocido desde hace siglos, y muy sólido. Se trata del argumento del molino, que Leibniz formuló así hace más de trescientos años:

> Hay que reconocer, por otra parte, que la percepción y lo que de ella depende es inexplicable por razones mecánicas, es decir,

por medio de las figuras y de los movimientos. Porque imaginémonos que haya una máquina cuya estructura la haga pensar, sentir y tener percepción; podremos concebirla agrandada, conservando las mismas proporciones, de tal manera que podamos entrar en ella como en un molino. Esto supuesto, si la inspeccionamos por dentro, no hallaremos más que piezas que se impelen unas a otras, pero nunca nada con que explicar una percepción.[29]

Este tipo de reflexiones dan pie para pensar que «la descripción materialista de la química del carbono», con todo lo interesante que pueda ser, sólo va a poder dar cuenta de un aspecto parcial de esa extraordinaria realidad que es la vida. Desde luego, López Corredoira es muy libre de pensar que yo estoy equivocado y que los límites de la realidad coinciden con los del conjunto de los fenómenos explicables desde el enfoque mecanicista del mundo, pero no debería presentar como «ciencia cierta» lo que no es otra cosa más que una manifestación de su fe materialista.

En realidad, las «certezas» que López Corredoira va enumerando a partir de este punto son, más que nada, interpretaciones impregnadas de esa fe materialista. Por ejemplo ésta:

> Se conocen muchas cosas de biología, de química de la vida, de genética, etc., todo dentro de un marco mecanicista de causas y efectos que sólo deja lugar para leyes de la naturaleza y no para milagros ni seres divinos.

¿De verdad que las leyes de la naturaleza, tal y cómo se conocen hoy constituyen un marco mecanicista de causas y efectos? La mayor parte de los intérpretes de la mecánica cuántica entienden de otro modo esta teoría. Y no faltan voces, dentro de los especialistas en el estudio de los fenómenos caóticos, que sostienen que, por lo que se refiere a los numerosísimos fenómenos imprevisibles que se describen en este campo, el supuesto determinismo teórico no es más que un espejismo motivado «por la influencia de las ecuaciones no lineales deterministas que constituyeron el sujeto de las investigaciones matemáticas iniciales».[30] Así que nos encontramos con que, incluso a nivel físico, la concepción mecanicista del mundo dista mucho de formar parte del consenso de los especialistas.

¿Y de verdad que las leyes de la naturaleza no dejan lugar para milagros y seres divinos? Lo cierto es que hay toda una gama de modelos que permiten concebir la intervención de Dios en un universo regido por leyes naturales. Me remito, en este punto, a los cinco volúmenes editados por John Russell, a los que he hecho referencia anteriormente. De nuevo, López Corredoira es libre de aceptar alguno de estos modelos, o de rechazarlos todos y preferir su visión materialista del mundo. Pero lo inaceptable es que nos presente su opción personal como «lo que sabemos a ciencia cierta».

Estoy pasando muy por encima sobre las diversas afirmaciones contenidas en esta auténtica profesión de fe materialista que constituye la última parte de la réplica de López Corredoira. Me mueve a ello tanto la conciencia de haberme extendido ya en exceso en esta respuesta, como el temor a que perdamos el hilo de la discusión si nos dejamos arrastrar por tantos temas diversos (¡e interesantes!), cada uno de los cuales requeriría un tratamiento detallado. Pero permítaseme detenerme un poco más en alguna de las «certezas» de nuestro antagonista, con objeto de tantear la solidez del marco materialista en algún punto que no sea estricta-

29. Leibniz (2001), página 109.

30. Polkinghorne (2005b), página 214. Consúltese este artículo, y las referencias que contiene, en relación con el mecanicismo, la teoría cuántica y la teoría del caos.

mente cosmológico. Consideremos, por ejemplo, la siguiente afirmación:

> Se sabe que las especies evolucionaron y dieron lugar a todo el espectro de la vida existente actualmente, y que el hombre no es más que una de esas especies, ni más ni menos: un animal.

Este planteamiento nos invita, ante todo, a considerar el proceso evolutivo desde la perspectiva teísta y desde la perspectiva materialista. Hay varios puntos que se han de tener en cuenta aquí, pero fijémonos en uno sólo de ellos, que está parcialmente relacionado con el asunto, discutido antes, de la racionalidad del universo. Se trata de la cuestión del origen de las facultades cognitivas humanas en el proceso evolutivo.[31] Por tales facultades cognitivas entiendo (al menos) la percepción, la memoria, y la razón humana.

Supongo que la mayoría de la gente (incluyendo tal vez a López Corredoira) estará de acuerdo conmigo en que nuestras facultades cognitivas, cuando funcionan correctamente, nos permiten adquirir creencias verdaderas (o al menos parcialmente verdaderas) acerca de nuestro entorno y de otros aspectos de la realidad. Supongamos que esto es así, y supongamos además que tales facultades han surgido evolutivamente. ¿Cómo encaja este dato en el marco teísta y en el materialista?

Como ya hemos indicado anteriormente, la teología cristiana sostiene que Dios incluye entre sus designios la existencia de criaturas racionales y capaces de entrar en una relación de amor con Él. ¿Cómo podría llevarse a cabo este designio? Una posibilidad (entre otras) es que las necesarias capacidades cognitivas surjan a través del proceso de la evolución de las especies. Y, ciertamente,

31. En este punto voy a seguir, más o menos de cerca, un argumento de Alvin Plantinga. Véase la versión original de este argumento por ejemplo en Plantinga (1994).

la idea general de la evolución, la de que las especies van surgiendo unas de otras, y tuvieron su origen en un antepasado común, cuenta, hoy por hoy, un buen número de datos empíricos a su favor.[32] Ahora bien, los mecanismos y los detalles de este proceso siguen estando muy oscuros. ¿Se trata realmente de un proceso de selección de los organismos más aptos para afrontar un medio determinado, o más bien de un proceso de deriva genética aleatoria? ¿Hay direcciones privilegiadas en la evolución (por ejemplo, una tendencia hacia la complejidad de los seres vivos) o no? ¿Hasta qué punto determina el azar las soluciones adaptativas y hasta qué punto existen tipos de estructuras privilegiadas (tales como ojos, alas, aletas, etc.) que surgen de un modo u otro, en el ambiente adecuado? ¿Es la evolución de las especies un proceso gradual, o más bien puntual? Y si es puntual (lo que parecen sugerir los registros fósiles), ¿qué provoca la eclosión repentina de gran cantidad de nuevas especies? En medio de tantas incertidumbres, es difícil reconstruir el proceso evolutivo que dio lugar al origen de las capacidades cognitivas humanas. Pero, en todo caso, y desde un planteamiento teísta, estas capacidades (u otras que permitan igualmente la racionalidad y el conocimiento verdadero) tenían que surgir. Si surgieron a través de la evolución, entonces hay varias posibilidades aceptables desde el teísmo: Por ejemplo, es posible que la evolución esté dirigida (por leyes que aún no conocemos) hacia la formación de estructuras complejas, y, entre ellas, estructuras capaces de servir de soporte a una inteligencia asentada sobre conocimientos verdaderos; o también cabe pensar, por ejemplo, que Dios intervino directa o indirectamente conduciendo en esa dirección los procesos aleatorios ligados a la evolución. Sea como sea, el resultado, desde la perspectiva teísta,

32. Véase a este respecto por ejemplo Ayala (2003), páginas 24-28.

ha de ser la aparición de seres racionales, capaces de reconocer la racionalidad del mundo (lo que incluye la capacidad de adquirir creencias verdaderas acerca de la estructura de la realidad) y de llegar a adquirir un cierto conocimiento verdadero de Dios y su obra. Desde una perspectiva teísta, por tanto, la aceptación de la teoría de la evolución no conlleva ninguna dificultad con relación al poder de nuestras facultades cognitivas para proporcionarnos conocimientos verdaderos.

Ahora bien, ¿qué ocurre si consideramos el proceso evolutivo desde una perspectiva materialista? Desde esta perspectiva, la capacidad humana de adquirir conocimientos verdaderos se vuelve mucho más dudosa. Es cierto que hay autores (como Popper y Quine) que piensan que, puesto que nuestra especie ha sobrevivido, la mayor parte de nuestras hipótesis e ideas sobre el mundo han de ser correctas. Pero otros estudiosos de la evolución, incluido el mismo Darwin, ven las cosas de un modo muy diferente. En palabras de Darwin:

> Siempre me surge la duda de si las convicciones de la mente humana, que se ha desarrollado a partir de la mente de los animales inferiores, poseen algún valor o son dignas de alguna confianza. ¿Confiaría alguien en las convicciones de la mente de un mono, de haber convicciones en tal mente?[33]

En efecto, si concebimos la evolución como un proceso aleatorio, ciego y carente de teleología, lo único que importa es que el organismo humano, como el resto de los organismos, adquiera la conducta adecuada para su supervivencia, y no, en modo alguno, que adquiera creencias y conocimientos verdaderos. Y estas dos cosas (conducta adecuada y conocimiento verdadero) no van necesariamente juntas.

33. Citado en Plantinga (1994). La traducción es mía.

El problema se agrava si consideramos que, en el marco materialista, la conciencia suele considerarse como simple epifenómeno de una determinada estructura material. Consideradas así las cosas, lo que importa, en el proceso evolutivo, es que se den las estructuras materiales adecuadas. Y ¿qué garantizará que esas estructuras se correspondan con creencias y conocimientos verdaderos? Si la conciencia es un mero epifenómeno de la realidad física, los estados de conciencia, o bien no causan la conducta (que vendría causada, exclusivamente, por las relaciones causales a nivel físico), o bien lo hacen, pero no por su contenido, sino por el soporte físico a que están asociadas. En todo caso, el contenido de las creencias parece ser invisible al proceso evolutivo. ¿Por qué tendríamos que pensar que son verdaderas?

Estas reflexiones podrían llevar a considerar que lo más coherente, desde la perspectiva materialista consiste en sostener una postura agnóstica respecto a las capacidades cognitivas humanas. En realidad, no sabríamos si somos capaces, o no, de adquirir conocimientos verdaderos. Ahora bien, si aceptamos esto estamos minando la base para aceptar tanto la teoría de la evolución, como el propio materialismo, puesto que ambas cosas son un producto de nuestra dudosa razón.

En definitiva, la teoría de la evolución, sacada del marco teísta y puesta en el materialista, parece conducirnos derechamente hacia el escepticismo más radical. ¿Estaría López Corredoira dispuesto a aceptar tales conclusiones?

6. Conclusión

Dicho esto, creo que ha llegado el momento de poner fin a esta respuesta. En la medida en que los argumentos desarrollados en las páginas anteriores sean correctos, el marco teísta se nos pre-

senta como ventajoso, en comparación con el materialista, a la hora de dar cuenta de los datos cosmológicos que están en el centro de este debate, así como de otros datos que se derivan de la imagen científica del mundo (como el origen evolutivo del ser humano). Más aún, en las páginas anteriores hemos podido ver cómo la perspectiva materialista se nos manifestaba una y otra vez como insuficiente para hacer justicia a los detalles de los datos que estábamos considerando (desde el ajuste fino de las leyes y las constantes del universo para posibilitar la vida, hasta la capacidad humana de acceder a conocimientos verdaderos o de descubrir la racionalidad de ámbitos alejados de nuestro entorno natural, pasando por la complejidad de la vida, y la existencia de planos en el hombre, y posiblemente en otros animales, que no se deducen de la química del carbono, etc. etcétera).

¿Qué conclusión cabe sacar de todo esto? Según creo, lo más plausible es admitir que la materia no se basta a sí misma, sino que está apuntando hacia otra realidad, que fundamenta su existencia y su modo de ser. Esa realidad es Dios. Y el universo es la obra de arte de Dios.

¿Que resulta sorprendente que esta conclusión coincida justo con lo que nos sentimos obligados a desear? No es sorprendente, sino lógico. Porque, como ya advirtió San Agustín: «Nos creaste para ti, Señor, y está inquieta nuestra alma, hasta que descansa en ti».[34]

34. San Agustín: *Confesiones*, libro primero, 1, 1.

Referencias bibliográficas

Artigas, M. (2004): *Ciencia, Razón y Fe* (Pamplona, EUNSA).

Aquino, Santo Tomás de (1988): *Suma de teología: I.* Parte I. (Madrid, BAC).

Auer, J. (1983): *Kleine katholische Dogmatik*, III. «Die Welt, Gottes Schöpfung» (Ratisbona, Pustet).

—(1975): *Kleine katholische Dogmatik*, I. «Gott, der Eine und Dreieine» (Ratisbona, Pustet).

Ayala, F. (2003): «Intelligent design: the original version», *Theology and Science*, vol. 1 n.º 1, páginas 9-32.

Barbour, I. (1998): *Religion and science* (Londres, SCM Press).

Bojowald, M. (2003): *Initial conditions for a universe*. Disponible en: http://xxx.lanl.gov/gr-qc/0305069.

Craig, W. L. (2005): «Naturalismo y cosmología». En: Francisco Soler Gil (ed.): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC), páginas 49-99.

—(2001): *God, time and eternity* (Dordrecht, Kluwer).

Gell-Mann, M. (2003): *El Quark y el jaguar* (Barcelona, Tusquets).

Jaki, S. (1990): *Science and creation* (Washington, University Press of America).

—(1985): *The road of science and the ways to God* (Chicago, The University of Chicago Press).

Kant, I. (1993): *Crítica de la razón pura* (Madrid, Alfaguara).

Leibniz, G. W. (2001): *Monadología. Principios de filosofía* (Madrid, Biblioteca Nueva).

Merleau-Ponty, J. (1971): *Cosmología del siglo XX* (Madrid, Gredos).

Murphy, N. y Ellis, G. F. R. (1996): *On the moral nature of the universe* (Minneapolis, Fortress Press).

Peacocke, A. (2004): *Evolution. The disguised friend of faith?* (Londres, Templeton).

—(1993): *Theology for a scientific age* (Minneapolis, Fortress Press).

Plantinga, A. (2000): *Warranted Christian belief* (Oxford, Oxford University Press).

—(1998): *The analytic theist* (colección de textos de Plantinga sobre filosofía de la religión seleccionados y editados por James F. Senté, Grand Rapids, Eerdmans).
—(1994): *Naturalism defeated*. Se lo encuentra disponible en: www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/plantinga_alvin.htm
—(1974): God, freedom and evil (Londres, George Allen & Unwin).
POLKINGHORNE, J. (2005a): *Science and Providence* (Londres, Templeton).
—(2005b): «Física y metafísica en una perspectiva trinitaria». En: F. SOLER GIL (ed.): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC), páginas 201-222.
—(2002): *The God of hope and the end of the world* (New Haven, Yale University Press).
—(1998): *Belief in God in an age of science* (New Haven, Yale University Press).
—(1994): *Science and hristian belief* (Londres, SPCK).
PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA (1995): *Obras Completas* (Madrid, BAC).
RATZINGER, J. (1996): *Im Anfang schuf Gott* (Friburgo de Brisgovia, Johannes Verlag).
RIOJA, A. Y ORDÓÑEZ, J. (1999a): *Teorías del universo*, I (Madrid, Síntesis).
—(1999b): *Teorías del universo*, II (Madrid, Síntesis).
RUSSELL, R. J. Y OTROS (eds.) (2001): *Quantum mechanics. Scientific perspectives on divine action* (Ciudad del Vaticano y Berkeley, Vatican Observatory Publications & University of Notre Dame Press).
—(1999): *Neuroscience and the person. Scientific perspectives on divine action* (Ciudad del Vaticano y Berkeley, Vatican Observatory Publications & University of Notre Dame Press).
—(1998): *Evolutionary and molecular biology. Scientific perspectives on divine action* (Ciudad del Vaticano y Berkeley, Vatican Observatory Publications & University of Notre Dame Press).
—(1995): *Chaos and complexity. Scientific perspectives on divine action* (Ciudad del Vaticano y Berkeley, Vatican Observatory Publications & University of Notre Dame Press).

—(1993): *Quantum cosmology and the laws of nature. Scientific perspectives on divine action* (Ciudad del Vaticano y Berkeley, Vatican Observatory Publications & University of Notre Dame Press).
SAVATER, F. (1999): *Las preguntas de la vida* (Barcelona, Ariel).
SMOLIN, L. (1997): *The life of the cosmos* (Londres, Weidenfeld y Nicolson).
SOLER GIL, F. J. (ed.) (2005): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC).
SWINBURNE, R. (1994): *The Christian God* (Oxford, Clarendon Press).
—(1993): *The coherence of theism* (Oxford, Clarendon Press).
—(1979): *The existence of God* (Oxford, Clarendon Press).
WORTHING, M. (2005): «¿Creó Dios el universo a partir de la nada?». En: FRANCISCO SOLER GIL (ed.): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC) 309-360.

Réplica 2. López Corredoira

La fe cristiana y la cosmología

1. Introducción

Parece que el tema de la cosmología y el teísmo *versus* materialismo da mucho de sí y nos sirve para conectar diversidad de asuntos. Encuentro bien que así sea, pues el pensamiento filosófico debe, en mi opinión, abarcar visiones amplias del cosmos, de la existencia, y no quedarse con planteamientos de especialistas que profundizan en un tema y se despreocupan de todos los demás. Me alegro de que Soler Gil tenga también esa amplitud de miras y sepa dar respuesta a puntos que pasan por la mecánica cuántica, teoría de la evolución, y por supuesto la cosmología física. Seguiremos, pues, divagando sobre una temática diversa, tomando como punto de partida la cosmología pero saltando a temas muy diversos. En el fondo, yo sigo creyendo que la cosmología física propiamente dicha no tiene tanto que aportar como para alimentar el debate teísmo *versus* materialismo y es, aparte de enriquecedor, necesario discutir sobre todos estos temas que van saliendo y otros más que saldrán. Si acaso, nuestra limitación ha de ser el espacio para nuestros textos, pues aunque las palabras «cosmos» o

«universo» encierran la totalidad de la existencia, iría más allá de nuestro propósito el dar aquí una discusión filosófica exhaustiva sobre todo lo que existe, una especie de enciclopedia ontológica... Así pues, sin limitarnos en los temas, pero sin profundizar demasiado en ellos, hemos de buscar un punto intermedio que nos permita desplegar nuestras cosmovisiones teísta y materialista respectivamente. Espero que Soler Gil esté de acuerdo en esto.

Soler Gil reconoce que su propósito no es demostrar la existencia de Dios, sino mostrar que su cosmovisión encaja mejor. Ya estamos por lo tanto de acuerdo en un punto: sea lo que sea lo que pensamos, esto no es una ciencia exacta e irrebatible. Se trata sólo de mostrar nuestras opiniones, adornadas con una cierta erudición intelectual, pero opiniones al fin y al cabo. Él menciona eso del «encaja mejor» tal y como si se tratase de una función matemática que ajusta unos puntos observacionales o experimentales mejor que otra función; yo más bien diría que se adapta, se retuerce, que se fuerza a la función a pasar por los puntos, siendo unos pensamientos más retorcidos que otros (mi opinión, claro está, es que los teístas han retorcido y metamorfoseado mucho más que los materialistas sus puntos de vista acerca del cosmos a la luz de los nuevos productos que la cocina científica nos va sirviendo). Y tiene mucha razón Soler Gil al indicar que mi pensamiento se alimenta de mi fe materialista, como cierto es también que mi fe materialista se alimenta de los productos de mi pensamiento. Ello es así por el hecho de que el ser humano no posee un libre albedrío en tanto que espontaneidad de crear pensamientos de la nada. Por ello, las creencias nos influyen a todos, a creyentes en religiones con dioses o a creyentes en el materialismo ateo. Pero, claro, verdad sólo hay una, por mucho que digan los relativistas culturales, y aquí no hay lugar para un reparto igualitario de certezas para todos los pensadores. Quienes por sus circunstancias

están influidos por un conjunto de creencias cuya representación está más cercana de la realidad estarán más cerca de la verdad, y quienes no, estarán más cerca de la mentira. Poco importa a la aristocrática verdad (soy de los que piensa que la verdad no es una cuestión de consensos democráticos) la audacia y la habilidad con que un pensador se enreda en sus prejuicios. Al final lo que cuenta es estar en el bando correcto, por azar quizás, aunque también podemos darle cierto mérito a la inteligencia de cada cual para poder salirse de pensamientos sectarios cuando uno pertenece a un grupo dado. De hecho, se conocen pocas personas nacidas en países árabes que por su propio pie, por ejemplo, sin influencias externas, abandonen la religión musulmana en que nacieron; no debe de ser por lo tanto cosa fácil abandonar unas creencias, aunque no dudo de la inteligencia de esos pueblos. Como tampoco dudo del talento de muchos pensadores cristianos, entre los que se encuentra Soler Gil; de hecho, su habilidad retórica me parece impresionante, y la lucidez y la brillantez de sus razonamientos admirables. Sin embargo, está en el bando equivocado —pienso yo—. ¿O soy yo el que está en el bando equivocado? Quizá estemos ambos muy lejos de la realidad. Sea como sea, sigamos con este juego dialéctico que, si bien puede no aportar nada más que el desarrollo/exposición de nuestras creencias, entretiene nuestras almas con la noble actividad filosófica, un placer intelectual.

2. El ajuste fino

Ellis (Ellis 2006, secc. 9.1.6) clasifica las causas del llamado ajuste fino en seis tipos: 1) mera causalidad por azar; 2) necesidad: tenía que ser así y no puede ser de otro modo; 3) las constantes de la física que observamos actualmente tenían muy alta probabilidad

de tomar el valor que tomaron; 4) todas las posibilidades ocurren en diferentes multiversos; 5) hay una selección natural cosmológica en la que los universos, después de colapsarse y expandirse sucesivamente, sobreviven si poseen valores de las constantes que permiten generar agujeros negros que producen el colapso (la propuesta de Smolin que menciona también Soler Gil); 6) Dios es la causa. Hay también una séptima respuesta de Ellis (ídem 2006, secc. 9.1.7) que viene a querer decir algo así como que hay demasiadas incertidumbres en el asunto para dar una respuesta al asunto; algo que comparto, como ya he expresado en mi anterior réplica. Soler Gil sin embargo prefiere la respuesta número 6. El hecho de que haya respuestas para todos los gustos muestra que tanto ateos como creyentes pueden especular alegremente sobre el tema y que no van a encontrar mayor obstáculo en encajar sus fantasías metafísicas. Claro que ahí se quedarán, en especulaciones incontrastables, como si a mí me da por decir que hay planetas con forma de pirámide al otro lado de la galaxia, o seres vivos verdes con ojos en sus antenas en algún lugar de este universo.

No confundamos, Soler Gil, el intento de buscar una teoría que dé los valores de las constantes de la física, algo muy loable y que supondría un paso más allá en nuestra comprensión de las leyes de la naturaleza, cuando llegue, con el asunto del ajuste fino. No pongamos el carro antes que los bueyes. Primero hay que producir esa teoría que da los valores de las constantes de la física o bien la distribución de probabilidades de que adopten un cierto valor, y luego, si hay algo así como un «ajuste fino», podemos especular sobre las causas. Pero no hay tal teoría aún, y frases de Soler Gil como «el número de combinaciones de leyes y constantes físicas capaces de dar lugar a la existencia de vida de características similares a la nuestra es pequeño, comparado con el total de combinaciones de leyes y constantes posibles (en principio)»…,

son totalmente gratuitas. «En principio» no sabemos nada, por ahora no hay ninguna información sobre el número de combinaciones posibles, no sabemos si es grande o pequeño o si hay un único valor posible.

Decir que «las teorías físicas no se distinguen de otras clases de modelos matemáticos, que no se realizan en la naturaleza» es ciertamente «una suposición de carácter bastante pitagórico», respondiendo a la pregunta que se hace a sí mismo Soler Gil. Matemáticamente yo puedo construir sobre el papel un universo con las dimensiones que quiera, y construir leyes de atracción/repulsión entre partículas con cualquier tipo de dependencia con la posición, o la velocidad, o el tiempo o cualquier otra variable. Pero la realidad «posible» no es cualquier modelo matemático. Las constantes de la física no son variables reales continuas con igual probabilidad para cualquier rango de valores de igual dimensión (en principio, y el final está por ver, aunque nunca lo veremos porque sólo tenemos un universo para comprobar experimentalmente cuáles son los valores posibles de las constantes de la física, especulaciones teóricas aparte).

Respecto a los pitagóricos de la física, personas en muchos casos afines también a la teología, creo que debe recordarse que la física es una ciencia experimental, que no es pura matemática, y que una teoría que no tenga evidencias empíricas no es una teoría física. Quizá discuta de este asunto del pitagorismo en otra réplica posterior; por ahora prefiero recordar, como dice Aristóteles en el libro II de su *Metafísica*, que «el método matemático no es el de los físicos; porque la materia es probablemente el fondo de toda la naturaleza». Desde luego, el método matemático sí es útil para los físicos, en contra de lo que dice Aristóteles, y eso está claro desde que Galileo sentó las bases de su método científico, pero estoy de acuerdo con el filósofo griego en recalcar que la

materia no es lo mismo que los entes matemáticos. La materia y no los números, ni la geometría, ni la aritmética, ni el análisis de funciones. Materia (o materia-energía si se prefiere) es el universo físico, y es lo que constituye la realidad de la naturaleza de que es objeto de estudio por las ciencias físicas.

3. Racionalidad y cristianismo

No se si tomarme a broma lo de la relación del cristianismo con «la razón». Parece que Soler Gil nos habla muy en serio en la defensa del hermanamiento de ambos, con lo cual no, no debe de ser una broma. Mejor entonces trataré de dar una explicación mostrando algunas argumentaciones por las que pienso más bien lo contrario. Seguro que me dejo muchas cosas en el tintero, pero es que tampoco quiero escribir un libro sobre las posiciones irracionales del cristianismo, y creo que unos pocos comentarios son suficientes para entender mi repulsa por tal asociación cristiandad/racionalidad.

Nuestra sociedad occidental, nuestra filosofía occidental da un gran peso al elemento racional si lo comparamos con las filosofías orientales, es cierto. Y también es cierto que la historia de los últimos dos mil años de Occidente está marcada por la existencia del cristianismo. Esto le lleva a Soler Gil a pensar que hay una vinculación entre el pensamiento cristiano y la tradición racional o la tradición científica. Pero seguro que Soler Gil, como buen conocedor de la filosofía clásica (su tesis versaba sobre Aristóteles), sabe de sobra que las raíces del pensamiento racional hay que buscarlas en los clásicos griegos. ¿No es así, amigo mío?

Y hay un dato histórico curioso: el fin de la cultura clásica coincide más o menos con la llegada al poder de los cristianos, con el emperador Constantino a principios del siglo IV. Podemos discutir sobre lo gloriosa o no que ha sido la decadencia del Imperio romano y la larga Edad Media que le sucedió, pero me parece a mí que no se ha destacado precisamente por su ensalzamiento de la razón frente a la fe, sino más bien lo contrario, y que el desarrollo de las ciencias en las regiones cristianas cabe clasificarla como época oscura. Las ciencias estaban más desarrolladas en aquella época en los países musulmanes. Curioso es que esa época coincida con la época de máximo poder de la Iglesia y de esos valores cristianos, cuando toda la cultura se reducía prácticamente a las actividades del clero y de los monasterios. Sí, se tenían a Platón y a Aristóteles como dos grandes filósofos en esa época, y casi se les da el título de cristianos «póstumos» a estos filósofos, con esa manía que tiene la cristiandad de convertir la historia antes de Cristo en una prehistoria del cristianismo. Los epicúreos u otros pensadores de tradición atomista, más próximos a las actuales ideas científicas, no fueron tan bien acogidos por la cristiandad. Ni tampoco aquellos griegos como Aristarco de Samos que proclamaban que la tierra giraba alrededor del sol. La Iglesia escogió sus filósofos según qué doctrinas le resultaban convenientes para complementar su sagrada Biblia. Con todo, tampoco la filosofía se puede decir que brillara mucho al margen de la teología. Decía Tertuliano: «La filosofía es perjudicial para el cristiano pues puede originar herejías». San Agustín afirmaba que «la razón tiene que estar supeditada a la fe». Y el mismo Santo Tomás de Aquino, al que cita Soler Gil en su nota a pie de página número 6 para proclamar la racionalidad del cristianismo, dice: «Cuando se contradicen el conocimiento natural y revelado, el error radica en la razón». Con tantos amigos de lo racional, ¿quién necesita enemigos? Dicho de otra forma, la única razón que le ha interesado a la cristiandad es la que da la razón a los prejuicios de su fe; o sea, que la fe (irracional, incontestable) es lo que ha dominado el pensamiento cristiano.

«Son numerosos los pasajes de la Biblia en los que se presenta a Dios como fuente de la racionalidad de la creación del hombre», escribe Soler Gil. Claro, claro, y por eso se nos narra en el Génesis la expulsión de Adán y Eva del paraíso por haber comido un fruto del árbol del conocimiento, del árbol de la ciencia. ¿Será que Dios no quería compartir su racionalidad con los hombres? Pero ahora parece que ha cambiado de opinión, y mira tú por dónde que el hecho de que los hombres pueden entender racionalmente el universo se debe a que Dios quería dar a los hombres tal entendimiento racional. Y nos dice Soler Gil que lo de apuntarse un tanto con la racionalidad no es *ad hoc*, sino que ya viene de los pasajes de la Biblia. No sé yo…

Que los científicos de Occidente fueron en su mayor parte cristianos no debe interpretarse como que su formación cristiana ayudara a su búsqueda científica. Si acaso, la tradición de los griegos filtrada por la cristiandad pudo inspirar a cierta búsqueda de explicaciones racionales. Tal puede ser el caso de las ideas pitagóricas que indujeron a Kepler a buscar sus quimeras planetarias basadas en prejuicios sobre la *harmonia mundi*, pero lo que realmente pesó fueron los datos astronómicos de Tycho Brahe que le hicieron caer de la burra pitagórica y aprender a hacer ciencia a partir de datos observacionales. A partir del Renacimiento y la renovación de los valores grecorromanos brotaron de las semillas clásicas los árboles de la ciencia, pero desde luego que con frases como aquella de que «la razón tiene que estar supeditada a la fe» de San Agustín no íbamos a llegar muy lejos. ¿Qué ciencia iba a producir Galileo si al encontrar que sus hallazgos contradicen la Biblia se conforma con lo que ella asegura? Newton, creador de prácticamente media física clásica, fue un genio, y sus contribuciones en la ciencia tienen un valor incalculable. Sus contribuciones en teología o en alquimia, otra de sus

aficiones, no tienen tal valor. Mejor le hubiese sido estarse callado en lo que respecta a sus opiniones teológicas y no andar diciendo que a los planetas les da un empujoncito Dios de vez en cuando para que no se salgan de sus órbitas. En cualquier caso, ideas de bombero las tienen incluso los mejores científicos, y lo que cuentan son los éxitos. Si hubiésemos de recordar a Newton por sus aficiones teológicas, la verdad es que dormiría su obra en alguna biblioteca sin que le prestase nadie ninguna atención.

¿Que eran todos cristianos? ¿Y qué remedio les quedaba? También yo lo sería quizá si me amenazasen con llevarme a la hoguera por decir la cuarta parte de lo que digo en estas páginas. En cualquier caso, la educación marca demasiado a los hombres y, como señalé al principio, uno no es libre de elegir sus propias creencias; ésa es la razón principal por la que casi todos eran cristianos, por lo menos antes del siglo XX. Quizá por eso pone tanto interés la Iglesia hoy en día en imponer la asignatura de religión en las escuelas. No cabe duda de que el control de la educación, junto con el control de los medios de comunicación, es el pilar fundamental del control del flujo de ideas en nuestra sociedad.

¿La Iglesia en los veinte siglos de su vida ha sido promotora de la ciencia y lo racional? Pero, por favor, ¿quién va a aceptar eso? Ya no sólo por los incontables casos de persecución y asesinato contra científicos, o crímenes contra la ciencia: pensemos por ejemplo en el incendio de la biblioteca de Alejandría con un millón de obras clásicas irrecuperables e Hipatia de Alejandría perseguida, asesinada, descuartizada por unos monjes que arrastraron su cadáver por la calle y calcinaron sus restos; o Giordano Bruno muerto en la hoguera; o tantos casos entre las decenas de millones de personas asesinadas por sus herejías contra la fe en Cristo, sin contar las guerras. «Está bien —podría replicar Soler Gil—, la Iglesia y las personas religiosas han cometido algunos errores porque está en

manos de personas humanas que se equivocan, pero la cristiandad…». La cristiandad, pienso yo, no es un concepto abstracto separado de las personas que la sostienen. Y más que progresar la ciencia «gracias a las ideas cristianas», ha progresado «a pesar de las ideas cristianas». Siglos ha costado librarse del lastre cristiano y esquivar los obstáculos que la Iglesia ponía porque a cualquier cosa llamaban herejía…, y ahora resulta que le tenemos que dar las gracias a ese ambiente de cristiandad porque favoreció lo racional y la ciencia. Pues tiene gracia la cosa, y no precisamente gracia divina.

4. Dios como causa del universo

En primer lugar he de decir que tiene razón Soler Gil en mi confusión respecto a los materialistas que niegan la existencia del universo. Efectivamente, había malentendido la expresión y pensaba que se refería a la afirmación de que no existe nada fuera de nuestras mentes, una especie de mentalismo que por propia definición va bastante en contra de lo que sostienen los materialismos. Como el materialismo sostiene que todo lo que existe es materia, me parecía esto inconsistente con pensar que no existe el universo material. Pero, por lo que veo, Soler Gil, y también Savater, se refieren a otra cuestión. Con la frase «negación del universo» se quiere expresar que el cosmos no es un único objeto sino una pluralidad de objetos; o sea, que el universo no es uno sino múltiple. Bien, ésta es una cuestión sobre la que no tengo mucho que decir, de hecho no me la he planteado, y no veo tema de discusión aquí.

Donde sí hay mucho que discutir es en posiciones como las siguientes:

> En cuanto a la segunda afirmación de López Corredoira, la de que el teísmo incurre en una tautología al sostener el enunciado de que «Dios es la causa del universo» […], parto de una noción de Dios concreta y nada tautológica. Es decir, que no defino a Dios como «la causa del universo», sino que lo concibo como un ser personal (es decir, dotado de entendimiento, autoconciencia y voluntad). Un ser bueno, que ama a sus criaturas, e incluye entre sus designios la existencia de criaturas racionales, y capaces de entrar en una relación de amor con Él. Los rasgos anteriores, junto con el atributo de omnipotencia (más o menos matizado, pero al menos incluyendo el poder de donar la existencia, a partir de la nada, y el poder de mantener en la existencia a los seres), constituyen el punto de partida en la doctrina teológica de la creación (que es la parte de la teología que entra en contacto directo con la cosmología). De modo que esta es la noción de Dios que he tenido en mente al redactar el texto inicial de este debate. Por supuesto, la concepción de Dios que constituye el núcleo de la teología cristiana es mucho más rica y compleja.

Hay que reconocer el valor de quien pronuncia estas palabras. Decía yo en mi primera réplica: «Háblenos Soler Gil del Cristo crucificado y de la relación de ese Dios de los datos cosmológicos con el primero y ya verá como surgen decenas de inconsistencias. ¡Atrévase!». Y se ha atrevido… ¡Cómo me gusta este modo de hacer filosofía! Con lo cansado que estoy de leer a esos pensadores cristianos que con timidez se camuflan detrás de una palabra abstracta, de un Dios de los filósofos, para llegar a las mismas conclusiones que apuntaban sus prejuicios. He aquí que tenemos un pensador transparente y claro, que no tiene reparo en mostrar la maquinaria que mueve sus pensamientos. Tampoco es ningún secreto la confesión religiosa de Soler Gil o la de los que publicaron el libro que él ha editado con el título de *Dios y las cosmologías modernas*: Biblioteca de Autores Cristianos, que a veces se esconde tímidamente bajo la sigla BAC. Las citas de Juan

Pablo II en su primer artículo o de Ratzinger en la nota a pie de página número 19 de esta segunda ponencia no me dejan lugar a dudas de la bandera de su ejército. Vaya, pues, mi elogio al valor y la entereza de Soler Gil en defender lo que él cree como correcto aun a contracorriente de las modas actuales. Si hay algo que me parece detestable en un pensador es la cobardía. He aquí a un guerrero defendiendo sus convicciones, al que merece la pena enfrentarse. Ahora bien, aunque Soler Gil me lo ha puesto fácil, no voy por ello a refrenar mis estocadas.

«Un ser bueno, que ama a sus criaturas», subrayo. Pues muy bien, muy bien..., y eso se deduce de la existencia del universo. Es decir, tenemos como dato la existencia del universo y ello implica que hay un creador (la causa del universo, por definición) que es bueno y ama a sus criaturas. Una de dos, o la mente de Soler Gil es muy rápida viendo implicaciones lógicas y la mía es muy lenta, o aquí nos falta un argumento que conecte ambas proposiciones.

También tiene entendimiento, autoconciencia y voluntad. ¿Y todo sale de la mera existencia del universo? No digo yo que no haya argumentos recopilados por la teología durante muchos siglos a favor de tales atributos de Dios, pero tengo muy serias dudas de que ello tenga algo que ver con la cosmología física de la que parte Soler Gil. Si no se trata de una voluntad de la naturaleza al estilo Schopenhauer, muy lejana de la idea cristiana, no veo yo ese atributo en el hecho de que el universo exista. Autoconciencia tenemos los humanos, y las concepciones holistas que mezclan un poco de filosofías orientales y otro poco de mecánica cuántica suelen hablar de una conciencia del cosmos, una mente-Dios universal con la que la misma mente humana está conectada (Capra 1975; Bohm 1981; Kafatos y Nadeau 1990). Me parece que no es ésta la posición de Soler Gil con lo cual ya no me molesto

en rebatirla aquí. Y el entendimiento no deja de ser otra cualidad humana, extrapolada a través de un animismo místico a todo el universo, pero tampoco puede decirse que la causa de éste, por el hecho de ser causa, sea la acción de un creador inteligente con unos propósitos claros y entendiendo lo que estaba haciendo como si se tratara de un fabricante de relojes que conoce el mecanismo del reloj y lo construye basado en tal entendimiento. Todo ello no es más que extrapolación de lo humano. Sigue siendo el chamán de la tribu que se imagina unos dioses a semejanza humana y con poderes ilimitados detrás de los fenómenos naturales. No hay ninguna base racional para ver todos estos atributos en la mera existencia del universo.

5. La religión de los cristianos

Dice Soler Gil refiriéndose al teísmo cristiano: «Yo no sé que existan tales inconsistencias, así que invito a mi antagonista a que nos muestre dónde se encuentran». Esto supone salirse del tema de la cosmología, pero creo que merece la pena, dado que el teísmo cristiano es la raíz de lo que vamos a discutir, detenerse a hacer algunas consideraciones sobre el mismo, así como acerca del desarrollo histórico de sus ideas. La fábula cristiana se cae por su propio peso, pero no viene mal recordar algunas de sus inconsistencias.

La religión cristiana se deriva de una mitología con un solo Dios y una serie de sucesos y enseñanzas. Ese Dios —Jehová— que describe el Antiguo Testamento, pretendía dar algunas respuestas a los agujeros del conocimiento de la época en que fue escrito: el origen de la tierra, de la humanidad, etc. Hoy, tras siglos de ciencia, muchas de las respuestas se conocen por otras vías, y hubieron de reinterpretarse la antiguas Escrituras y quitarle atributos al Omnipotente, atributos que fueron sólo un reflejo

de los gustos y estados de ánimo de los primeros creyentes. Filósofos y teólogos han ido quitando envolturas a ese Dios, una tras otra, hasta que se ha quedado en una simple palabra con ciertos atributos abstractos, como los que menciona Soler Gil, de entendimiento, autoconciencia, voluntad y amor a las creaturas. El Dios del Antiguo Testamento no es ya ese señor de barbas que está sobre las nubes y nuestras cabezas y se dedica con su varita mágica a crear y cuidar lo creado desde lo alto como un prestidigitador. No hay cielo por encima de las nubes, no hubo un Señor moldeando el barro para crear hombres, todo eso es mentira. Son mentiras que se pudieron aguantar en la época del desconocimiento. Posteriormente, los teólogos y doctores de la Iglesia decidieron cambiar la interpretación de la Biblia y argumentar que lo que en ella se dice no era sino una metáfora de lo que realmente es, y que se quiere decir otra cosa distinta de lo que se dice literalmente. Así, se conceden ellos mismos permiso para extraer de las Escrituras las conclusiones que les convengan. Doctores tiene la Iglesia para que el pobre y oprimido minero dentro del sistema tenga la fe en el buen Dios que necesita para consolar su miseria. Dice el refrán: «Del cielo para abajo, cada uno vive de su trabajo».

El Nuevo Testamento, en cuya creencia se diferencian los cristianos de los judíos, viene a decir algo como lo siguiente:

> Una mañana salieron los presos al patio a trabajar; el carcelero se hallaba ausente. Unos, como tenían por costumbre, se dedicaron inmediatamente a trabajar, pero otros se quedaron sin hacer nada y miraban a su alrededor con aire provocador. Entonces salió uno de las filas y dijo a voces: «Haced lo que queráis: trabajad o no trabajéis; da igual. El carcelero ha descubierto vuestros secretos manejos y va a castigaros muy duramente. Ya sabéis qué implacable y rencoroso es. Pero escuchad lo que os voy a decir: hasta ahora no me conocíais; yo no soy lo que pensáis, soy el hijo del carcelero y puedo lograr de él cualquier cosa. Puedo salvaros, y voy a hacerlo. Pero he de advertiros que sólo salvaré a los que creáis que soy el hijo del carcelero. Quien no me crea, recogerá los frutos de su incredulidad». [F. Nietzsche, *El caminante y su sombra.*]

Realmente, en las sentencias de Jesús y sus discípulos no había una filosofía, ni metafísica, ni consideraciones sociales, ni problemas, ni sutilezas. Las mismas sentencias morales de Jesús, si no son atribuciones posteriores, servían para la edificación, con muchos refranes conocidos de la época. La filosofía que se puede sustraer del cristianismo es bastante posterior a Cristo. Años después de la muerte de Jesucristo en la cruz se comenzó a fraguar la secta cristiana que se separaría de la religión judaica. Los partidarios de Jesús predicaron entre el Tigris y el Tíber, fundando por doquier pequeños círculos, en los cuales la figura de Jesús se mezclaba en todas las formas imaginables con la masa de las figuras y doctrina existentes. Absorbieron diversos ritos y cultos clandestinos del Imperio romano ajenos en principio a la propia religión: muchas de las celebraciones cristianas tienen las fechas de las fiestas de culto a los dioses solares: la Navidad, los Reyes Magos, la Semana Santa, el Domingo —día del sol—, etc. Falsearon la historia de Israel, presentándola como antecesora de la llegada de Cristo; hicieron de la historia de la humanidad antes de Cristo una prehistoria del cristianismo, a pesar de que el Dios belicoso del Antiguo Testamento, que mandaba procurar riquezas y poder y masacrar al enemigo, daba claramente un mensaje distinto al del amoroso Cristo, que exhortaba a la huida de las riquezas y el poder y a poner la otra mejilla cuando el enemigo nos abofetee en una de ellas. Hicieron suya la espera por el Salvador o Mesías, cuando lo cierto es que antes de Jesús hubo muchos profetas, muchas comunidades, círculos y sectas, esperando el fin del mundo y la

llegada del Mesías —*Christus* para el pueblo judío— o el Salvador —*Asklépios*— o Señor en la religión oriental aramea, mencionado en los libros apocalípticos en judío, pérsico, caldeo o mandeo.

Llama la atención lo tarde que fue escrito el Nuevo Testamento, en torno a medio siglo después de la muerte de Cristo, y es sospechoso que los que atestiguaron la vida de Jesús apenas escribieron nada sobre él mientras que los que tenían referencias indirectas escribieron casi todo el canon neotestamentario. El evangelio de Marcos es el documento más antiguo sobre la vida de Jesús de cuantos se dispone, pero Marcos no fue discípulo de Jesús ni le conoció directamente, sino a través de lo que le oyó relatar a Pedro. Lucas tampoco fue apóstol, también escribe de oídas. Mateo sí fue apóstol, pero una parte de su evangelio lo tomó de documentos previos que habían sido elaborados por Marcos, y fue re-redactado posteriormente en Egipto por un autor anónimo. El evangelio de Juan no fue escrito por Juan Zebedeo, conocedor de Jesús, sino por un griego cristiano llamado Juan el Anciano, que se basó en textos hebreos y esenios. Pedro, el apóstol, no escribió más que dos cortísimas epístolas de las cuales la segunda fue escrita por otro aunque firmada por él. La epístola de Santiago es de dudosa autenticidad. Los textos del Nuevo Testamento fueron seleccionados como los mejores de entre un conjunto de alrededor de sesenta evangelios diferentes. Los textos no escogidos fueron rechazados por «apócrifos», entre los que se hallaban escritos de apóstoles y otras figuras importantes como Tomás, Pedro, Tadeo, Bartolomé, Pablo, Matatías, Nicodemo, Santiago…

Casi la tercera parte del Nuevo Testamento lleva la firma de Pablo, de quien muchos estudiosos del tema piensan que padecía ataques de epilepsia y que tenía alucinaciones relacionadas con brotes psicóticos o reacciones histéricas que pudieron estar relacionadas con las apariciones que relata. Él fue la primera gran personalidad del movimiento cristiano. Declara el Antiguo Testamento cumplido y cerrado. Todas las representaciones apocalípticas que circulaban por todas partes con sus promesas de un salvador del mundo quedaron condensadas por Pablo en la certidumbre de la salvación, tal y como le había sido revelado a él en el camino a Damasco. Jesús es el Salvador y Pablo su profeta. Ése es el contenido de su predicación. Los viejos camaradas de Jesús no entendían los conceptos y proposiciones de Pablo —quien nunca había visto a Cristo— en la construcción de la nueva religión. Luego, Pablo dirigiría sus misiones hacia Occidente, sin atender para nada a Oriente —por donde la comunidad cristiana se extendió de forma clandestina—, y predicó en las ciudades en vez de en las aldeas (los últimos paganos recibieron este nombre más tarde, de *pagani* que significa campesino), al contrario que Jesús. Pablo, junto con San Marcos, convirtió el griego en idioma de la Iglesia. La Iglesia de Jesús perdió el contacto con la población aramea de la comarca madre para insertarse en un tronco extraño, erudito.

El contenido de los textos sagrados tiene incoherencias entre los distintos autores que lo compusieron. Dicen que Jesús nació de una virgen, en eso parece haber acuerdo entre todos los evangelistas que lo mencionan; así decían las leyendas de muchos otros héroes de otras religiones —Buda, Krisna, Confucio, Lao-Tse o Saoshyant (salvador de los últimos días mencionado en el apocalipsis de los antiguos persas)—, y los cristianos no iban a ser menos en cuanto al protagonista de su historia. En el libro *El discurso verdadero contra los cristianos* de Celso, filósofo platónico del siglo II de nuestra era, se apunta algo bien distinto: que María era una campesina que vivía de su trabajo, fue culpada de adulterio con un soldado llamado Pantero y rechazada por su marido de profesión

carpintero. Dio a luz en secreto, tras lo que fue impelida a emigrar a Egipto donde se puso a trabajar. Jesús aprendió allí los poderes mágicos de que se ufanaban los egipcios, y tiempo después volvió a su país, donde, inflado por los efectos que sabía provocar, se autoproclamó hijo de Dios. No sé de dónde sacaría Celso esta información, de dónde extrajo el nombre del soldado Pantero —supuesto padre de Jesús— y todo lo demás, pero el argumento parece más verosímil que el expuesto en el Nuevo Testamento.

Los discípulos y los escritores del Nuevo Testamento nada saben del nacimiento de Jesús, e inventan una historia infantil, con notables diferencias según quien la relate. Lucas y Mateo, los dos únicos evangelios que hablan del nacimiento de Cristo, difieren notablemente. Mateo habla de una estrella brillante parada sobre el lugar donde reposaba el niño, y de los tres reyes magos, mientras que Lucas no menciona nada de eso. La persecución de Herodes y su matanza de niños, relatada sólo por Mateo, huele a invención, sobre todo después de contrastarla con los escritos del historiador judío del siglo I después de Cristo, Flavio Josefo, que nunca dejó de dar noticia de las persecuciones o masacres contra su pueblo, resultando imposible que no recogiera la noticia de la matanza de niños si ésta hubiese acontecido de verdad.

La cuestión del fin de los tiempos en los tiempos de Cristo parece que era muy importante en el mensaje de Cristo, según versiones no-cristianas. Una secta anterior al cristianismo fue la religión mandea de la salvación. En *El libro de Juan de los mandeos* manda Dios padre a su hijo al mundo de las tinieblas para llevar su mensaje. El hijo del hombre, el Barnasha, iba a venir en el fin del mundo y traer el incendio del mundo. Juan el Bautista fue un predicador del mandeísmo y Jesús se hizo su discípulo, siendo un profeta del mandeísmo y la llegada próxima del apocalipsis. Los cristianos, como es usual, falsearon la historia a su manera, dándole al Bautista otro

rol. Jesús no tenía conciencia de ser otra cosa que un profeta (Mc. 6; Mc. 8, 27) hasta que, en un momento de su vida le sobreviene primero una vislumbre y luego la suprema certeza: «Tú eres él». Los mandeos rechazarían el cristianismo más tarde tan violentamente como el judaísmo. Para ellos, Jesús era un falso mesías.

¡Hace milagros!, pero, ¿no dijo él que otros se presentarían usando los mismos poderes y que no pasarían de ser impostores? ¿Por qué sus prodigios le confieren una marca divina y los de los demás denotan impostura?

El gran mérito de Jesús —dicen los cristianos— es haber resucitado tras morir como había predicho. No es el único que predijo su resurrección. También lo hicieron Zamolxis de Citia, esclavo de Pitágoras, según se cuenta, y el propio Pitágoras en Italia; Rampsonit de Egipto, de quien se cuenta que jugó a los dados en el Hades con Deméter y que volvió a la tierra con un velo que la diosa le había dado. Y Orfeo entre los Odrises, y Protesilao en Tesalia, y Hércules, y Teseo en Tenares. Hay muchas leyendas de resucitados. Y tampoco está claro que lo haya hecho. Parece extraño que, si había de resucitar y quería que ello fuese sabido, lo hiciese ante unas pocas personas en vez de ante las multitudes que le rodearon en vida. Además, visto según el Nuevo Testamento, el tema de la pasión y la resurrección parece una tomadura de pelo por la cantidad de contradicciones internas que se observan en los relatos de la leyenda. Según los cuatro evangelistas, se dan versiones distintas de los hechos.[1] Según Juan, el pedazo de ma-

1. Este análisis de la Biblia, y otros aspectos interesantes que he mencionado en párrafos anteriores, los he encontrado en la obra recopilatoria del periodista y ensayista español contemporáneo Pepe Rodríguez, *Mentiras fundamentales de la iglesia católica*. También en el capítulo 3 de la parte II de *La decadencia de Occidente* de Spengler he encontrado interesantes observaciones sobre el desarrollo de la secta cristiana, y en el *Tratado de ateología*, de Michel Onfray, ensayista francés contemporáneo.

dera en el que los jueces inscribieron el motivo de la condena —el *titulus*— está clavado en la cruz, encima de la cabeza de Cristo; según Lucas, se encuentra alrededor del cuello del ajusticiado; Marcos, impreciso, no permite zanjar la cuestión. Yendo hacia el Gólgota, Jesús carga solo la cruz —dice Juan—, pero los otros evangelios comentan que lo ayudó Simón de Cirene. Aparte de las contradicciones, se dan también hechos inverosímiles. Por ejemplo, el intercambio verbal entre el condenado a muerte y Poncio Pilatos, un gobernante de alta jerarquía del Imperio romano. En casos de este tipo no era normal que personajes de tales cargos interrogaran a los acusados, y además Poncio Pilatos hablaba latín mientras Jesús hablaba arameo, con lo que no parece muy verosímil que hablasen directamente sin un traductor. Pilatos no pudo ser procurador, de acuerdo con el término usado por los evangelios, sino prefecto de Judea, porque el título de procurador no existía antes del año 50 después de Cristo. Otra cosa que no encaja en esa época es el hecho de la crucifixión, pues en esa época se lapidaba a los judíos, no se los crucificaba; la crucifixión estaba reservada a otro tipo de enemigos del Imperio romano; aunque, bueno…, podría ser que considerasen las enseñanzas de Cristo peligrosas para mantener el orden romano en la región. En la religión cristiana, el símbolo de la cruz es fundamental, quizás incluso más importante que la figura de Cristo mismo; así lo observaba Kierkegaard. Probablemente, esta religión no hubiese llegado a donde ha llegado si no hubiese habido crucifixión.

Más contradicciones. En el evangelio de Mateo, las dos Marías van a ver el sepulcro, se produce un terremoto, baja un ángel del cielo, quita la piedra de la entrada, sobre la que se sienta, y deja a los demás guardias como muertos. En el evangelio de Marcos, tres mujeres —las dos Marías y Salomé— van a ungir el cuerpo de Jesús, no hay terremoto, la piedra de la entrada ya está quitada, un joven está dentro del monumento sentado a la derecha, y los guardias se han esfumado. En el de Lucas, las mujeres, que siguen llevando ungüentos, son las dos Marías, Juana, que sustituye a la Salomé de Marcos, y las demás que estaban con ellas; tampoco hay terremotos ni guardia, se les presentan dos hombres aparentemente procedentes del exterior del sepulcro, se les anuncia que Jesús se les aparecerá en Emaús y no en Galilea como decían los dos evangelios anteriores, y Pedro da fe del hecho. En el evangelio de Juan sólo hay una mujer, que no va a ungir el cadáver, no ve a nadie en el sepulcro y corre a avisar no a uno sino a dos apóstoles, que certifican el suceso; después de esto, mientras María llora fuera del sepulcro, se aparecen dos ángeles sentados en la cabecera y los pies donde estuvo el cuerpo del crucificado, y Jesús se le aparece a la mujer en ese mismo momento.

Con las apariciones sucede algo similar. Lucas y Pablo excluyen a María Magdalena de entre los testigos de las apariciones de Jesús, mientras que para los otros es la primera en verle. Las apariciones en el camino cerca de Jerusalén sólo figuran en Marcos y en Lucas, que toma el dato de éste, y aportan contextos muy diferentes. La presencia de Jesús ante sus apóstoles cuando aún estaban en Jerusalén es relatada por Lucas, Juan y Pablo, que no conocieron a Jesús ni fueron discípulos suyos, pero inexplicablemente la omite quien se supone que estaba allí, esto es, el apóstol Mateo; Marcos también la omite. Las apariciones de Jesús en Galilea figuran en Mateo, Marcos y Juan, pero fueron situadas en escenas y comportamientos absolutamente diversos: en lo alto de una montaña, alrededor de una mesa y pescando en el lago Tiberíades respectivamente.

Toda esta colección de fábulas inconsistentes fueron puestas juntas por Marción, quien se puede llamar propiamente el creador del Nuevo Testamento. Él fundó una Iglesia propia, la Iglesia de la salvación, que fue una potencia entre los años 150 y 190

después de Cristo. La apocalíptica termina, la mística comienza. La idea de que el fin del mundo estaba próximo, idea de que estuvo lleno Jesús, y que compartieron Pablo y Marcos, queda muy atrás con Juan y Marción. Claro, como se veía que el fin de los tiempos no llegaba en la generación de los que oyeron a Cristo, tal y como éste había anunciado, hubo que cambiar de discurso. La Iglesia precatólica nació en su forma hacia el año 190, al defenderse de la Iglesia marcionita, cuya organización copió. Sustituyó la Biblia de Marción por otra dispuesta en idéntica manera: con los evangelios y las epístolas de los apóstoles, que luego fueron unidos a la ley y a los profetas del Antiguo Testamento, que Marción había considerado superado y caduco.

En el siglo III las Iglesias construyen las piezas de su teología, dándole realidad histórica, creando una dogmática dentro del cuadro cósmico, en la que deja lejos «el fin del mundo». Las innumerables sectas que vegetaron a la sombra de las grandes Iglesias fueron absorbidas, y hacia el año 300 sólo quedaban la pagana, la cristiana, la pérsica, la judía y la maniquea. El cristianismo, que en el siglo II tenía aún pocos miembros, crece desde el año 250 con enorme pujanza.

Bien, pues esto es básicamente el cristianismo y sus orígenes. Claro que hay teólogos por el mundo tratando de justificar estas fábulas y darles cierta verosimilitud, pero, si nos ponemos estrictos, ¿qué soporta los argumentos cristianos? La fe, la fe/confianza de que no nos están contando un cuento. Yo no la tengo, por supuesto, pero es que además me parece que ningún teólogo, por muy racional que sea, puede dar argumentos racionales o demostraciones más o menos convincentes de que el tal hijo de Dios ha venido al mundo y ha resucitado. Y si despojamos al cristianismo de toda la fábula fantástica, ¿qué nos queda? Nos queda la abstracción del filósofo: de la causa que es la causa por definición, o un amor divino abstracto que no deja huella, o cosas similares.

6. Cosmología, creación *ex nihilo* y cristianismo

Lemaître, uno de los padres del modelo de la expansión del universo en la década de 1920, fue un sacerdote católico, y director de la Academia Pontificia de las Ciencias. En 1951, el Papa Pío XII se pronuncia sobre tal teoría, cuando todavía no tenía el soporte observacional que tiene hoy en día y existían otras teorías competitivas como la del modelo estacionario que podían dar en aquel momento mejores respuestas a algunos fenómenos conocidos. Pío XII manifestó en nombre de la Iglesia que la nueva teoría del *Big Bang* era algo así como una visión moderna de la doctrina de la creación ex nihilo (Pío XII, 1972). Así lo escribió en una intervención ante la Academia Pontificia de la Ciencias:

> De hecho, parece que la ciencia actual, con un retroceso en el tiempo que barre millones de siglos, ha tenido éxito en presenciar el *Fiat lux* (hágase la luz) primordial manifestado en el momento en que se da una explosión que de la nada origina un mar de luz y radiación, junto con la materia, mientras que las partículas de los elementos químicos se dividen y dan lugar a millones de galaxias… De aquí tuvo lugar la Creación, y por consiguiente hay un Creador, y, por consiguiente, ¡Dios existe!

En la actualidad, el cristianismo ha dejado bastante atrás su época sanguinaria y se ha acercado a las ciencias de un modo mucho más tolerante. De hecho, creo que es un modelo de conducta ilustrada en muchos aspectos y hay que reconocer el mérito que tiene la labor de muchos miembros de la Iglesia como salvaguarda de la cultura. También en la Edad Media jugó un papel importantísimo como conservadora de la cultura clásica en los monasterios, pero la intolerancia de aquella época ahogó muchas aproximaciones intelectuales, cosa que ahora no sucede. No obstante, hay en las intervenciones de la Iglesia en materia científ-

fica cierta contradicción. Por una parte se habla de la independencia de religión y ciencia, y se piden disculpas de parte de la Iglesia por la persecución de Galileo (Juan Pablo II 1981), parafraseando lo que Galileo decía de que la Biblia no desea enseñar cómo fue hecho el cielo, sino el cómo se va al cielo; diciendo que la religión no debe juzgar otras teorías científicas. Por otra parte, se manifiesta que la cuestión del comienzo del universo no puede ser resuelta por la ciencia solamente, que requiere de todo el conocimiento que proviene de la revelación de Dios, y que el respaldo de la teoría estándar por parte del Papa Pío XII es apropiado. Quizá por ello, el congreso dedicado a la cosmología en el Vaticano en 1982 se dedicó exclusivamente a la cosmología del *Big Bang*, y no fueron invitados a él destacados investigadores opuestos a tal hipótesis como Fred Hoyle, Victor Ambartsumian o Geoffrey Burbidge.

Es cierto que esa idea de la creación «de la nada» no es nueva y viene de muy antiguo. Platón ya menciona en su *Timeo* que el tiempo fue creado al mismo tiempo que el universo. La idea es introducida en la cristiandad desde el siglo III, después de haberse reconciliado con la sociedad romana y sus ideas influenciadas por Platón, sobre todo con la llegada del escritor Tertuliano (Roberts 1924; Lerner 1991, cap. 2). Posteriormente, San Agustín introdujo algunas ideas platónicas en la cristiandad, entre otras la de que el universo fue creado en un instante de la nada. Un universo de infinito espacio e infinito tiempo es exclusivo de una deidad, y por lo tanto debe estar prohibido para el universo material. El tiempo es creado con el universo:

> Si antes del cielo y la tierra no existía el tiempo, ¿por qué se pregunta qué hacías entonces? No había un entonces donde no había tiempo. [San Agustín, *Confesiones.*]

La idea de la creación *ex nihilo* estaba ya por lo tanto presente bastante antes de que se concibiera la cosmología física, flotaba en el ambiente, por decirlo de algún modo. También lo estaba en cierta medida la idea de la explosión. El poeta y escritor Edgar Allan Poe (Poe 1848) rechazaba la idea de un universo infinito por el argumento de la paradoja de Olbers y razonaba que un universo gobernado por la gravitación colapsaría si no hubiese algún tipo de repulsión. Él postulaba que, en una enorme explosión de la creación, Dios había empujado a las estrellas a separarse expandiéndose para luego pasar a la contracción que daría, con la catástrofe final, el fin del mundo.

No viene al caso juzgar aquí la teoría estándar del *Big Bang*; probablemente sea la mejor teoría global que poseemos, aunque todavía con muchos problemas (López Corredoira, 2003). Desde luego, hay que tener también en cuenta que el *Big Bang* es la mejor porque son muchos los miles de especialistas sostenidos con ingentes presupuestos quienes están dedicados a hacer investigación desde este marco estándar frente a un puñado de heterodoxos sin mucho apoyo. Lo que sí resulta interesante destacar aquí es que el desarrollo de las teorías cosmológicas no ha sido totalmente neutral, y que las ideas que flotaban en el ambiente pueden haber marcado el rumbo de las actuales teorías cosmológicas. No hay que interpretar la creación *ex nihilo* tanto como una prueba de la existencia de Dios, sino al revés: los prejuicios en torno a la creación *ex nihilo* son los que propiciaron esas interpretaciones en la cosmología actual. De todo esto no menciona nada Soler Gil en cuanto a argumentos a favor de la existencia de Dios, y me parece bien que no lo haya hecho porque así sus argumentos de la cosmología serán más independientes de los detalles del modelo de moda actualmente. Además, como él sabe y menciona en el libro que ha editado, hay también una interpretación atea basada en la mecánica cuántica

por la que la creación de partículas de la nada se contempla como una posibilidad. No obstante, al mencionar Soler Gil a Dios como causa del universo, está haciendo también referencia a este hecho, y la respuesta es la misma que he venido diciendo: la causa es la causa, es todo cuanto se puede decir; no hay dioses amorosos ni voluntariosos ni inteligentes que se puedan justificar por tal hecho.

Podrían surgir voces que defendieran el gran éxito de las predicciones cristianas y de cómo éstas se ajustan a nuestros conocimientos. Lo cierto es que, primero, como ya dije, la idea viene de Platón antes que de los cristianos. Segundo, como dicen en mi tierra, «si no es vaca, es buey». Dado que el universo sólo tiene dos posibilidades: o ser eterno o no serlo (y por lo tanto tener un comienzo de la nada), no resulta tan sorprendente que alguna de las religiones o filosofías que se han pronunciado al respecto acierten. Las religiones orientales hablan de un universo eterno que pasa por varios ciclos de creación y destrucción, la judeo-cristiana habla de una única creación; una de las dos tiene que estar en lo cierto, y no me parece tan sorprendente que haya un acierto cuando sólo hay dos posibilidades.Luego puede venir algún amigo de las fantasías religiosas (no es el caso de Soler Gil, cuya seriedad de argumentos está muy por encima de ello) que ve en la cosmología un reflejo de lo que las Sagradas Escrituras dicen. El físico judío israelí Moshe Carmeli (Carmeli 2000), por ejemplo, dice que no sólo el escenario del *Big Bang* está de acuerdo con la idea de creación en la Biblia, sino que además está de acuerdo con la imagen de la creación en seis días. Recuerdo haber recibido hace tres o cuatro años el manuscrito de un astrónomo musulmán que defendía que la cosmología física estaba predicha en el Corán (publicado posteriormente en Kamel Ben Salem 2005). Todavía queda también algún creacionista que cree que la tierra tiene unos seis mil años. De todo hay en la viña del Señor.

7. Vida, conciencia y materialismo

Nuevamente nos tenemos que dispersar en nuestra temática para dar respuesta a la última sección de «La profesión de fe (materialista) de Martín López Corredoira». Creo que se puede discutir mucho sobre los temas que salen aquí —origen de la vida, origen de la autoconciencia, etc.—, pero no voy a extenderme mucho por dos razones: 1) como ya dije al principio, nuestro espacio es limitado y no se puede hablar de todo con la misma profundidad; dado que nuestro tema aquí es la cosmología y el teísmo versus materialismo; hablar de neurología o de teoría de la evolución es salirse un poco de la línea central de este debate (aunque ya me he salido anteriormente al disertar sobre el origen del cristianismo). 2) De estos temas y muchos otros ya he disertado desde una posición materialista en una obra anterior derivada de mi tesis doctoral de filosofía (López Corredoira 2005). En cualquier caso, dado que, como también señalaba al principio, dispersarse es propio de filósofos antes que de especialistas, daré un escueto resumen de mi posición defendida en López Corredoira, 2005. No quiero esconder la mano tras tirar la piedra de los argumentos para una cosmovisión materialista, y es apropiado dar aquí una contestación.

Desde el punto de vista ontológico, el fenómeno de la vida se reduce a reacciones químicas y por ende a procesos físicos (López Corredoira, 2005, cap. 2). ¿Que no lo quiere creer Soler Gil? Aparte de los argumentos que yo le pueda dar, lo mejor es que trate de encontrar a un experto en bioquímica que le cuente cómo todos los fenómenos de los seres vivos son descriptibles en términos de química orgánica.

Que la psicología humana es todo cuestión de procesos neuronales, u otras células en el sistema nervioso, y su interacción

con el entorno, y si acaso las hormonas, etcétera, es algo que, como dice Soler Gil, trata de explicar la investigación neurológica actual. Claro que hay también lagunas en esta investigación, y tantas..., pero por ahora todo apunta a que el cerebro es una compleja máquina donde las relaciones causa-efecto funcionan como en cualquier otro fenómeno del universo (López Corredoira 2005, cap. 8). La típica contrarréplica del problema de los *qualia* —explicar la rojez del rojo o lo doloroso del dolor— es una pregunta mal planteada desde el principio. No existe la rojez del rojo ni lo doloroso del dolor en sentido ontológico, lo único que existe ontológicamente es el mecanismo que crea esas sensaciones, pero no la sensación en sí (López Corredoira 2005, cap. 8, secc. 4). Explicar la sensación de autoconciencia es un problema arduo en la investigación neurológica actual, no lo niego, probablemente porque la conciencia encierra fenómenos que engloban la actividad conjunta de muchas áreas cerebrales; de hecho, no hay una unidad en el yo, y es sólo una ilusión el pensar que nuestro yo consciente controla el pensamiento (Rubia 2000, secc. 5.4.); muchos procesos inconscientes de muchas áreas del cerebro están detrás de todo ello, tal y como concluyera el psicoanálisis de Freud mucho antes de que se desarrollasen los estudios neurológicos actuales.

¡La mecánica cuántica! Esa chistera de mago para sacar entes metafísicos tal cual prestidigitador. Como si el indeterminismo de la mecánica cuántica diese para tanto. Hasta el alma de las personas han querido ver algunos detrás del mismo... Yo creo que no hay que sacar las cosas de contexto, e «indeterminismo» significa simple y llanamente que no está «determinada» la posición y velocidad de una partícula cuando realizamos una operación de medida, u otras variables complementarias. Pero claro que hay causas y efectos:

> Por ejemplo, supongamos que acercamos un electrón a otro electrón que está en principio en reposo. Al poseer ambos cargas negativas se repelarán según las leyes de la electroestática. El electrón que estaba en reposo se pondrá en movimiento. La posición y la velocidad del electrón como resultado del encuentro están indeterminadas si aceptamos el indeterminismo cuántico. Ahora bien, podemos hablar de una «causa» por la cual el electrón se ha puesto en movimiento: porque se ha acercado otro electrón. El electrón no es libre de ponerse en movimiento como y cuando quiera, está sujeto a unas leyes «estadísticas». Así acontece en sucesos bien conocidos como la desintegración de núcleos atómicos. [López Corredoira 2005, cap. 7, secc. 3.3.]

Sigo insistiendo, amigo Soler, no hay lugar para milagros ni seres divinos en la mecánica de la naturaleza, sólo causas y efectos.

8. ¿Es contradictorio «conocer» en una cosmovisión materialista?

¿Debemos, por el hecho de ser seres sin voluntad propia sino arrastrados por la mecánica natural, ser escépticos de nuestra capacidad de conocimiento racional, como dice Soler Gil que debieran hacer los materialistas? Es un viejo tema, ya Epicuro hablaba de él (López Corredoira 2005, cap. 4, secc. 1). Yo creo que debemos ser conscientes de que somos seres humanos limitados por nuestra fisiología y nuestras circunstancias; no somos mentes puras ni dioses, y como tal un poco de modestia en nuestros pensamientos no viene mal. Cabe pensar: yo razono muy bien, pero Fulanito razona también muy bien y llegamos a conclusiones diferentes; por lo tanto al menos uno de los dos está equivocado, y puede que sea yo el que se equivoque. Pero como no podemos ser juez y parte en el proceso, darnos o quitarnos la razón a nosotros mis-

mos no está a nuestro alcance. ¿Significa ello que debemos acogernos en un marco materialista a un escepticismo de lo más radical, como quiere Soler Gil? Pues no creo que sea así. Tal vez, dentro de una concepción fatalista, haya que concebir la ciencia del hombre como producto de nuestras naturalezas y de nuestras circunstancias, tal vez haya razones psicológicas y sociológicas que empujan a la ciencia en una determinada dirección, pero eso no significa que la dirección sea incorrecta. Unas veces nuestros conocimientos serán incorrectos y otras serán correctos. «La capacidad humana de adquirir conocimientos verdaderos se vuelve más dudosa [desde una perspectiva materialista]», sostiene Soler Gil. Y puede que así sea en áreas harto oscuras como la cosmología, mas yo no veo problema en aceptar la teoría atómica de la materia como correcta. Se puede ser materialista, y reconocer que, dentro del destino de la materia, el nuestro ha sido el alcanzar el conocimiento verdadero en algunas cuestiones. Y se puede ser mentalista o dualista, o creer que las ideas las produce el alma como setas que salen de la nada, y desconfiar que tales ideas reflejen el conocimiento verdadero. Son asuntos distintos: una cosa es la validez de un conocimiento y otra cosa es el origen de nuestro conocimiento. Obviamente, si encontramos elementos en la evolución de una idea que nos puedan hacer sospechar que se produce confusión, malinterpretación, o manipulación o engaños por unos intereses de ciertos grupos humanos (en el desarrollo de las ideas del cristianismo, tal y como referí en la sección «La religión de los cristianos», por ejemplo, puede haber algo de todo esto), entonces cabe ver en el origen y evolución de una idea un elemento crítico interesante para el debate sobre la validez de una idea. Pero si nuestras ideas surgen en un proceso evolutivo, adaptativo de conocimiento del medio, no veo yo por qué hay que desconfiar sin más ni más de la validez de nuestros conoci-

mientos. Es posible un pensamiento «fuerte» en el materialismo/fatalismo, y de hecho lo es: es fuerte. Las tonterías del tipo de «¿quién me garantiza a mí que esa estrella que veo con mis ojos existe?», típicas del escepticismo radical, las dejamos para algunos posmodernos a los que se les llena la boca con palabras ampulosas sobre el relativismo cultural y los constructos sociales. Aquí, amigo Soler, estamos hablando entre filósofos que aman el saber, que aman la verdad cualesquiera que ésta sea: teísta o materialista.

Referencias bibliográficas

AGUSTÍN, SAN. Traducido al español en: 2005, *Confesiones*, Alianza, Madrid.

ARISTÓTELES. Traducido al español en: 2005, *Metafísica*, Espasa-Calpe, Pozuelo de Alarcón (Madrid).

BEN SALEM, K., 2005, «The Evolution of the Universe: a new vision», *The Pacific Journal of Science and Technology*, 6(1), 37

BOHM, D., 1981, *Wholeness and implicate order*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston. Traducido al español en: 1988, *La totalidad y el orden implicado*, Kairós, Barcelona.

CAPRA, F., 1975, *The Tao of Physics*, Shambhala, Boulder (Colorado). Traducido al español en: 1984, *El Tao de la física*, Carcomo, Madrid.

CARMELI, M., 2000, *The First Six Days of The Universe*, preprint http://arxiv.org/abs/astro-ph/0008040.

CELSO. Traducido al español en: 1989, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Alianza, Madrid.

ELLIS, G. F. R., 2006, «Issues in the Philosophy of Cosmology», en: *Handbook in Philosophy of Physics*, J. Butterfield, J. Earman, D. M. Gabbay, P. Thagard & J. Woods (eds.), Elsevier, Amsterdam.

JUAN PABLO II, PAPA, 1981, «Scientific Research and Man's Spiritual Heritage», Address of Pope John Paul II to the Pontificial Academy of Sciences (Oct. 3, 1981).

KAFATOS, M. y NADEAU, R., 1990, *The Conscious Universe*, Springer-Verlag, New York.
LERNER, E. J., 1991, *The Big Bang never happened: a startling refutation of the dominant theory of the origin of the universe*, Random House, Toronto.
LÓPEZ CORREDOIRA, M., 2003, «Observational Cosmology: Caveats and open questions in the standard model», *Recent. Res. Devel. Astronomy & Astrophysics*, 1, Research Signpost, Kerala, pp. 561-589 [versión elect.: preprint http://arxiv.org/abs/astro-ph/0310214].
— 2005, *Somos fragmentos de naturaleza arrastrados por sus leyes*, Vision Net, Madrid.
NIETZSCHE, F., 1879. Traducido al español en: 1994, *El caminante y su sombra*, M. E. Editores, Madrid.
ONFRAY, M., 2005, *Traite d'athéologie*, Grasset & Fasquelle, Paris. Traducido al español en: 2006, *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona.
PÍO XII, PAPA, 1972, «Modern Science and the Existence of God», *The Catholic Mind*, 49, páginas 182-192.
PLATÓN. Traducido al español en: 2004, *Jon*; *Timeo*; *Critas*, Alianza, Madrid.
POE, EDGAR A., 1848, *Eureka: a Prose Poem*, P. Putnam, New York.
ROBERTS R. E., 1924, *The Theology of Tertullian*, tesis doctoral, Epworth Press, London.
RODRÍGUEZ, P., 2000, *Mentiras fundamentales de la iglesia católica*, Ediciones B, Barcelona.
RUBIA, F. J., 2000, *El cerebro nos engaña*, Temas de hoy, Madrid.
SPENGLER, O., 1923, *Der Untergang des Abendlandes*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München. Traducido al español en: 1998, *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid.

RESPUESTA 2. SOLER GIL

La apuesta cristiana y algunas insuficiencias del materialismo

1. Introducción

El debate que Martín López Corredoira y yo estamos desarrollando en estas páginas tuvo su origen en un intercambio de mensajes por correo electrónico, realizado entre mediados de diciembre de 2005 y mediados de enero de 2006. Respondiendo a un comentario de López Corredoira, en el que me manifestaba su desconfianza acerca del modelo cosmológico estándar, así como su opinión de que es muy poco lo que sabemos realmente en el terreno cosmológico, le comenté que ese escepticismo respecto de la cosmología actual me parecía coherente con el ateísmo que me había dicho profesar. Pues, de tomarnos en serio la cosmología, lo más apropiado —argumentaba yo— sería emplearla como soporte de la teología natural. Como López Corredoira se opuso a reconocer la existencia de un enlace entre el ateísmo y el rechazo de la cosmología, le hice llegar mi artículo «Pensando en la encrucijada», en el que esbozaba el enlace opuesto, es decir, la conexión entre teísmo y cosmología.

La respuesta de nuestro amigo no se hizo esperar: Quería es-

cribir una réplica a este artículo y me proponía convertir el tema en un debate público sobre las implicaciones (o la ausencia de implicaciones) teístas de la cosmología física.

Acepté de buena gana, pues considero que la correspondencia filosófica es un método muy eficaz para ir depurando y enriqueciendo los propios planteamientos. Y así nos embarcamos en el intercambio de réplicas y respuestas que me corresponde proseguir en las páginas siguientes.

Si ahora, al escribir esta segunda respuesta, vuelvo a recordar el planteamiento original de la discusión, es porque considero que el texto precedente de López Corredoira pone de manifiesto que ha llegado el momento de dejar el debate, y de someter la cuestión de las relaciones entre cosmología y teología natural al juicio del lector. Esta consideración se basa en el hecho de que el texto mencionado apenas si contiene ya nuevos elementos en relación con el tema central de nuestra discusión: menos de un tercio del mismo se ocupa de cuestiones relacionadas con la cosmología, y, en ese escaso tercio, apenas si puedo encontrar algún aspecto que no haya sido tratado anteriormente. En consecuencia, lo que se impone en esta respuesta final es, más que nada, el hacer un balance.

Ahora bien, lo dicho en el párrafo anterior no implica (¡ni mucho menos!) que el último texto de López Corredoira no tenga interés. Sí que lo tiene. Y lo tiene porque apunta a una cuestión de importancia capital: la de la credibilidad del cristianismo como base de la perspectiva teísta. El argumento decisivo del texto que vamos a comentar ahora es, según creo, el siguiente: si se afirma que el teísmo ofrece una perspectiva más adecuada que el materialismo para dar cuenta de los datos de la cosmología (o de cualquier otro asunto), hay que precisar de qué teísmo estamos hablando. Si se trata del cristianismo, entonces la posición teísta

se vuelve insostenible, puesto que el cristianismo lo es, por toda una serie de razones.

¿Qué se puede decir, de entrada, de un planteamiento así? Por una parte, es obvio que el esfuerzo de nuestro amigo no se dirige a clarificar el papel que puede jugar la cosmología a la hora de decidir entre la imagen del mundo teísta y la imagen del mundo materialista. Lo que nos propone, en su lugar, es una enmienda a la totalidad del teísmo cristiano. Un rechazo del punto de partida de esta perspectiva. En todo caso, lo que nos propone es otro debate diferente.

Pero, por otra parte, considero que soslayar de tal manera la discusión de los argumentos de López Corredoira constituiría un error. Y esto al menos por dos razones. La primera de ellas es que las tesis expuestas en el artículo «Pensando en la encrucijada», aun dirigiéndose al soporte de un teísmo filosófico de carácter más general (que podría ser aceptable, tanto para los seguidores de cualquiera de las grandes religiones monoteístas, como para cierto número de pensadores teístas que no se adscriben a ninguna tradición religiosa), han surgido en un contexto particular, que es el de la filosofía cristiana. El libro *Dios y las cosmologías modernas*, a cuya presentación está dedicado dicho artículo, ha sido escrito por una serie de físicos, teólogos, matemáticos y filósofos cristianos, entre los que me siento honrado de incluirme. El libro ha sido además, como bien subraya López Corredoira, publicado en la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), cuyo nombre ya es de por sí una declaración de la perspectiva que asume. Por eso, y aunque estoy convencido de que la comprensión cristiana de los datos cosmológicos a los que se ha hecho referencia aquí no es muy diferente de la comprensión que pueda derivarse de otras versiones del pensamiento teísta, creo que es necesario estar dispuesto a ofrecer una respuesta a las objeciones que se propongan

a la fuente cristiana de la que han surgido las ideas discutidas en los textos anteriores. Pues, de otro modo, se daría la impresión de que el planteamiento teísta es un gigante con los pies de barro. Cosa que no es.

La segunda razón para aceptar el giro final de este debate —de la relación entre la cosmología y la teología natural a la cuestión de la aceptabilidad racional del cristianismo— es que pienso que hay algo de verdad en la queja de López Corredoira sobre la timidez de ciertos pensadores cristianos, que se pasan la vida camuflando su perspectiva en una terminología más o menos abstracta (cuando no abstrusa). No sería justo, ni mucho menos, considerar que éste es el estilo habitual de los filósofos cristianos contemporáneos. Pero sí que se dan casos. Y una de las causas que vienen motivando, de un tiempo a esta parte, tal actitud, es la difusión de la falsa idea de que una filosofía es menos filosófica si su autor parte, como guía para la reflexión, de un enfoque confesional. (¡Como si la solidez de los razonamientos dependiera de la adopción de no sé qué clase de imposible neutralidad en las cuestiones más vitales!) Por ese camino, se ha llegado a afirmar tonterías de grueso calibre, como, por ejemplo, que en realidad no se puede hablar de filosofía cristiana. O que lo que hicieron San Agustín, Santo Tomás de Aquino y todos los demás filósofos medievales no fue filosofía, sino otra cosa, más o menos impura.

Creo que no es preciso dedicar mucho espacio a refutar tales afirmaciones. Pero hay que reconocer que no han carecido (por desgracia) de efectos paralizantes sobre la actividad y el pensamiento de algunas personas. Más aún, sospecho que la neutralidad religiosa que algunos pretenden como ideal de la actividad filosófica tiene bastante que ver con la creciente banalización de la filosofía universitaria, cada vez más alejada de la búsqueda de respuesta a las preguntas esenciales de la vida. De ahí que me

parezca adecuado, al final de este debate, poner las cartas sobre la mesa, manifestando —aunque sea en la forma negativa que supone la respuesta a los argumentos anticristianos de López Corredoira— la perspectiva cristiana que asumo en mi búsqueda personal de la verdad. A modo de ejemplo, todo lo modesto que se quiera, de una actividad filosófica en simbiosis con una posición religiosa.

Antes de realizar mi balance particular de este debate, tendré, pues, que dedicar, en las páginas siguientes, un apartado a responder a las críticas de López Corredoira al cristianismo. Este apartado no contendrá un pensamiento muy creativo, ya que los argumentos de nuestro amigo tampoco son, en este punto, especialmente novedosos. Pero, bueno; quizá no carezca de interés el repetir de vez en cuando ideas ya conocidas, pero no por ello menos dignas de ser tenidas en cuenta.

Para compensar un poco el carácter un tanto conservador y defensivo de ese apartado, incluiré a continuación otro, dedicado a enumerar algunos de los temas en los que, a mi modo de ver, la imagen materialista del mundo muestra más a las claras sus insuficiencias. No entraré, por falta de espacio, en la discusión detallada de dichos temas —que dejaré abiertos, como una especie de ejercicio para el lector—. Pero, a modo de ejemplo, trataré de profundizar un poco más en uno de ellos, a saber, en el problema de la justificación del conocimiento en el marco materialista. (No porque considere que es un punto especialmente adecuado para presentar batalla al materialismo, sino, simplemente, por completar un tanto la discusión sobre el conocimiento iniciada en mi respuesta a la primera réplica de López Corredoira, y proseguida después en su segunda réplica.) El objetivo de este apartado es evitar la impresión, que tal vez podría derivarse de la temática que se ha de desarrollar en el apartado que le precede, de que

asumir la perspectiva teísta-cristiana requiere un mayor esfuerzo argumentativo que asumir la perspectiva materialista. En realidad, la problemática que voy a esbozar representa tan sólo una pequeña parte del abanico de cuestiones en las que la visión materialista del mundo implica la adopción de enfoques poco plausibles.[1]

Junto a estos tres apartados —la respuesta a las críticas de López Corredoira al cristianismo, la presentación de algunos temas de difícil tratamiento en el marco materialista, y el balance del debate—, el presente texto incluirá también (y en primer lugar) una sección dedicada a comentar los escasos puntos concretos relativos a la cosmología tratados por López Corredoira en su segunda réplica. Ciertamente, no es mucho lo que queda por añadir acerca de dichos puntos. Pero la inclusión de esta sección podrá contribuir a evitar malentendidos con respecto a algunos de los argumentos desarrollados en los textos anteriores, y servirá, en todo caso, para redondear el tratamiento de los temas.

Antes de comenzar a desarrollar los asuntos mencionados, tal vez resulte oportuno incluir una última precisión, relativa a las diferencias de actitud ante el presente debate que creo percibir entre López Corredoira y yo mismo:

Si atendemos al inicio de su segunda réplica, encontraremos una serie de comentarios de nuestro amigo en torno al sentido y el valor de la actividad que estamos realizando. Según él —o según interpreto yo sus palabras—, estaríamos jugando un juego dialéctico. Un juego que no aporta nada más que la exposición de nuestras creencias, pero que resulta entretenido. Un placer intelectual. Divagamos, saltando a temas muy diversos, pero sin profundizar en ellos. Se trata de ir desplegando nuestras cosmovisiones, como el que pone una opinión al lado de otra, y que cada cual se quede con la que más le guste. En paz y compañía, porque esto no es una ciencia exacta e irrebatible, etcétera.

Lo cierto es que yo me he acercado a este debate con una actitud bastante diferente de la que se deriva de semejantes comentarios. Ya he hecho referencia al origen de la discusión: López Corredoira me expresó su interés por escribir una réplica a mi artículo «Pensando en la encrucijada». Lo que me llevó a suponer que nuestro amigo habría detectado (o creído detectar) fallos en la argumentación del artículo (por ejemplo, saltos lógicos sin el adecuado soporte, alternativas no tenidas en cuenta, etc.). En realidad, no es mi costumbre publicar artículos sin haber puesto a prueba, en la medida de mis posibilidades, la solidez de sus argumentos (sometiéndolos a la lectura crítica de terceros, repasando una y otra vez la línea argumental, tratando de pensar contraargumentos y contraejemplos etc.). Pero, como es sabido, todas las precauciones del mundo no pueden garantizar la exactitud de un trabajo. Y esto vale tanto más para las argumentaciones filosóficas, que han de discurrir con frecuencia por terrenos inseguros. De modo que acepté el desafío de López Corredoira con la esperanza de que el debate me fuera útil para depurar el artículo mencionado de sus posibles incorrecciones. En este sentido, creo que no es mucho lo que he sacado de la discusión. Pero de eso ya hablaré en el balance final. Lo que me interesa ahora es subrayar que de ninguna manera me he planteado esta discusión como un juego. Puestos a jugar, prefiero hacerlo con mis hijos. Y, si de placeres se trata, personalmente encuentro mucho más placentera una velada charlando con mi mujer, en compañía de una botella de buen vino. Para ser sinceros, es muy magro el placer intelectual que encuentro en ir divagando, saltando de un tema a otro,

1. Una exposición detallada de varias de estas insuficiencias puede encontrarse, por ejemplo, en Craig y Moreland (2000). Más insuficiencias aún pueden encontrarse, a la manera de esbozo de argumentos teístas, por ejemplo en el artículo de Plantinga (sin fecha): «Two dozen (or so) theistic arguments».

y sin profundizar en ninguno. De haber dependido sólo de mí, éste hubiera sido un debate técnico, centrado en los detalles de la argumentación del texto inicial. Si en lugar de eso me estoy viendo obligado a entrar, muy de pasada, en diez mil asuntos diferentes —que merecerían, cada uno de ellos, una atención detallada de por sí—, la razón hay que buscarla en los textos de López Corredoira, que manifiestan una forma de discurrir y argumentar que me resulta muy extraña.

Pero no hay mal que por bien no venga. Y, si se ha frustrado mi intención inicial con respecto a este debate —cosa con la que siempre hay que contar en un debate, ya que uno no puede disponer de las voluntades ajenas—, al menos creo que el resultado podrá ser útil al lector. Pues, tal y como han salido las cosas, el que se tome la molestia de leer las diversas réplicas y respuestas que presentamos aquí, encontrará un listado de muchos de los puntos centrales de la disputa entre materialistas y teístas, así como un buen número de referencias bibliográficas que podrán ayudarle a profundizar en los asuntos que considere de interés. Lo que tal vez justifique el esfuerzo realizado.

Sigamos entonces.

2. Precisiones sobre los temas cosmológicos mencionados en la segunda réplica de López Corredoira

Los aspectos más propiamente cosmológicos a los que hace referencia López Corredoira en su segunda réplica pueden encontrarse en los siguientes apartados de dicho texto: (a) el ajuste fino, (b) Dios como causa del universo, y (c) cosmología, creación *ex nihilo* y cristianismo.

Vamos a resumirlos y comentarlos brevemente en los siguientes subapartados.

2.1. *El ajuste fino*

En relación con el tema del ajuste fino del universo, hemos llegado a un punto de desacuerdo radical, a partir del cual no parece que podamos seguir avanzando, en el contexto de la presente discusión. El desacuerdo estriba en lo siguiente: Teniendo en cuenta que, formalmente, las teorías físicas no se distinguen de otras clases de modelos matemáticos, que no se realizan en la naturaleza, a mí me parece legítima y natural la pregunta acerca de por qué se realizan unas clases de modelos, y no otras. López Corredoira rechaza la legitimidad de tal pregunta.

Si se quiere presentar la discrepancia de un modo algo más abstracto, podemos decir que, ya que las teorías físicas son, formalmente, instancias particulares, o elementos, de un conjunto de clases de estructuras matemáticas,[2] el cual contiene otras infinitas instancias particulares, no hay nada más natural que considerar las otras instancias como teorías físicas posibles, o, al menos, lógicamente posibles. Podría a la postre resultar que a esta posibilidad lógica no le corresponda una posibilidad —digamos— real. Pero negársela de entrada me parece una arbitrariedad, o, como mínimo, una postura poco plausible. Ahora bien, ésa es justamente la posición que en este asunto mantiene López Corredoira. Según él «la realidad "posible" no es cualquier modelo matemático». Y punto. (Por lo demás, resultaría curioso que a la posibilidad lógica de las infinitas instancias similares a las teorías físicas no le correspondiera una posibilidad real de ocurrir, o haber ocurrido, en la naturaleza. Seguramente no andaría descaminado el que viera en ello una reproducción, a otro nivel, de la cuestión del ajuste fino.)

2. Acerca de esta caracterización formal de las teorías físicas consúltese por ejemplo Díez y Moulines (1997), cap. 10.

Y si se quiere presentar la discrepancia de un modo mucho más concreto, podemos decir que, en mi opinión, la pregunta, por ejemplo, de por qué la masa del neutrón vale 938 MeV en vez de valer 939,4 MeV, es válida y es natural. [Y no perdamos de vista que si toda la física siguiera siendo idéntica a la que conocemos, salvo esa pequeña diferencia en la masa del neutrón (o una diferencia mayor), las estrellas no podrían existir (y con ellas la vida).][3] En opinión de López Corredoira, esa pregunta es ociosa. Que el lector juzgue.

Ahora bien, dejando a un lado nuestro desacuerdo fundamental, hay dos observaciones de López Corredoira en su apartado sobre el ajuste fino, que me parece oportuno comentar.

La primera de ellas se refiere a las que nuestro amigo denomina «causas del ajuste fino», y que remite a un artículo de Ellis. Habría seis tipos de posibles causas. A saber:

> 1) Mera causalidad por azar; 2) necesidad: tenía que ser así y no puede ser de otro modo; 3) las constantes de la física que observamos actualmente tenían muy alta probabilidad de tomar el valor que tomaron; 4) todas las posibilidades ocurren en diferentes multiversos; 5) hay una selección natural cosmológica en la que los universos, después de colapsarse y expandirse sucesivamente, sobreviven si poseen valores de las constantes que permiten generar agujeros negros que producen el colapso [...]; 6) Dios es la causa.

Semejante proliferación de alternativas le lleva a López Corredoira a sostener que hay demasiadas incertidumbres en este asunto del ajuste fino como para sacar algo en claro de él. De modo que lo mejor sería dejar el tema.

3. Consúltense los detalles de este y otros casos de ajuste fino en Collins (2005), páginas 21-47.

A mí, en cambio, este modo de plantear las cosas se me antoja como el lanzamiento de un bote de humo, sin otro fin que el de emborronar un dato que no queremos percibir. Y es que, si repasamos la lista de «posibles causas» del ajuste fino, comprobaremos que no son tantas las alternativas ante nosotros.

Para empezar, ¿qué significa eso de «mera causalidad por azar»? Con esta expresión no se apunta, en realidad, a ninguna causa. Simplemente se reconoce que, habiendo muchas posibilidades de leyes físicas, ha salido realizada —¡mira por dónde!— una de las pocas combinaciones que favorecen el surgimiento de vida inteligente. En definitiva, la alternativa (1) equivale al encogerse de hombros al que hacía referencia en el texto inicial de este debate, en el apartado correspondiente al ajuste fino. Es una postura que el materialista puede adoptar legítimamente, pero que, como propuesta de comprensión, resulta bastante pobre. Máxime si la comparamos con la comprensión teísta alternativa. En el marco teísta, uno de los fines de la creación del mundo por Dios es la existencia de seres vivos a su imagen y semejanza, que puedan entrar en relación con Él. Por tanto, no importa que el número de combinaciones de leyes y constantes físicas que favorecen el surgimiento de este tipo de vida resulte pequeño en comparación con el número total de combinaciones posibles, puesto que, de todos modos, Dios escogerá, para su realización, una de esas escasas combinaciones favorables. Esto quiere decir que, desde la perspectiva teísta, la (en apariencia) increíble casualidad que supone la existencia de un universo tan hospitalario para el hombre, deja de ser una casualidad y se convierte en un resultado que cabía razonablemente esperar, a partir de lo que la teología nos dice sobre Dios. Si es a este planteamiento al que López Corredoira pretende referirse mencionando a Dios como causa (6) del ajuste fino, reconozco que semejantes consideracio-

nes me resultan mucho más verosímiles que aceptar la única alternativa real que el materialista nos puede ofrecer:[4] la de encogernos de hombros y considerarnos afortunados por haber ganado el premio gordo de la lotería cósmica.

En cuanto a la causa (2), la de que las cosas no podían ser de otro modo que como son, equivale a la posición que hemos criticado en los párrafos anteriores: No resulta de entrada muy verosímil el supuesto de que, de todas las posibilidades lógicas que se nos presentan, con relación a las leyes físicas sólo sea posible «de hecho» la que corresponde al universo real. Pero, aun dando por bueno este supuesto, no parece que hayamos eliminado así el enigma del ajuste fino. Ciertamente, si partimos de que el universo real está dotado de la única física posible de hecho, no tiene sentido hablar de la escasa probabilidad de que se dé un universo favorable a la vida, de entre todos los universos posibles. Puesto que, de hecho, sólo es posible el universo real. Pero, en cambio sí que podemos admirar la increíble casualidad de que, de todos los universos lógicamente posibles, tan sólo resulte realmente posible uno de los poquísimos que favorecen la aparición de vida inteligente. En definitiva, la alternativa (2) resuelve la cuestión del ajuste fino de las constantes y las leyes físicas… a cambio de postular un ajuste fino de las posibilidades reales frente a las posibilidades lógicas. ¿Supone esto un avance en la comprensión del dato del ajuste fino? Lo dudo mucho.

En cuanto a las causas (3), (4) y (5), resulta fácil darse cuenta de que no resuelven la cuestión del ajuste fino, sino que simplemente desplazan el punto del ajuste. En el caso de las explicaciones (3) y (5), la maniobra salta a la vista (¿acaso no supone un hecho realmente afortunado el que, de todos los valores concebibles de las constantes físicas, resulte que sean precisamente éstos, que favorecen la aparición de la vida, los que cuentan con una alta probabilidad de darse?; ¿o acaso no supone un hecho realmente afortunado el que el marco físico fundamental sea tal que exista una selección natural cosmológica que, favoreciendo la existencia de universos productores de agujeros negros, favorece también, de paso, la existencia de universos dotados de estrellas con las características adecuadas para la evolución de vida inteligente en su entorno?). Y la explicación (4) del ajuste fino, la del multiverso, tampoco nos lleva más allá. Pues, aun dejando de lado los graves problemas epistemológicos que trae consigo la aceptación de esta hipótesis,[5] lo cierto es que no se puede adoptar la hipótesis del multiverso: «todas las posibilidades ocurren en diferentes universos», sin contar con un mecanismo, o una regla, que ajuste muy finamente las posibilidades realmente permitidas. Ya que, de lo contrario, es decir, si aceptamos la hipótesis del «multiverso extremo» —en el que todo lo concebible[6] ocurre en uno u otro universo—, el resultado viene a ser que

4. Con tal de que no se entienda a Dios como una causa física, y que no se pretenda que con la expresión «Dios es la causa del ajuste fino del universo» se está ofreciendo una explicación del mismo orden que la que supondría, por ejemplo, explicar el ajuste fino con la hipótesis del multiverso. Entiendo que con la expresión «Dios es la causa del ajuste fino del universo» se está haciendo referencia, simplemente, al hecho de que el dato del ajuste fino del universo no representa una sorpresa, si entendemos el universo, en clave teísta, como creación. De lo contrario, es decir, si interpretamos la expresión anterior apuntando a una explicación física, caeríamos en la confusión de planos explicativos a la que ya hice referencia por extenso en mi respuesta anterior. Una confusión de consecuencias muy graves, puesto que impide por completo la comprensión de las relaciones entre los enunciados teológicos y los enunciados físicos acerca del mundo.

5. Estos problemas surgen por el hecho de que, si postulamos, como en la hipótesis del multiverso, un número prácticamente ilimitado de recursos probabilísticos, cualquier cosa puede ser luego atribuida al azar. Por ejemplo, ¿quién podría demostrar, en esas condiciones, que Arthur Rubinstein fue un gran pianista y no un impostor afortunado que siempre dio, por azar, con las teclas correctas del piano? Un análisis detallado de este tipo de problemas puede encontrarse en Dembski, W. (2005), páginas 101-129.

6. Y quizás, incluso, cosas o sucesos que van más allá de lo que la mente humana puede concebir.

cada nuevo instante de normalidad en nuestro universo se convierte en un milagro. A este respecto, permítaseme citar aquí unas palabras que escribí en el capítulo 9 de *Dios y las cosmologías modernas*:

> [La hipótesis del multiverso extremo] tiene el efecto de convertir cada nuevo instante de normalidad en un milagro. En efecto, si pensamos en todos los sucesos que podrían acontecer dentro de un minuto, por disparatados que parezcan, no cabe duda de que, en el marco del multiverso extremo, hay universos en los que tales sucesos ocurrirán. Es más, por cada universo normal (en el sentido de poseedor de unas leyes estables, una continuidad causal, etc.), debe haber muchísimos universos mucho más, irregulares.
>
> Esto puede ilustrarse fácilmente con la famosa analogía de los monos escritores, de la que tanto gustan por ejemplo los adversarios del ajuste fino del universo. Según esta analogía, los universos podrían ser algo así como textos escritos por unos monos a los que se les ha dado una máquina de escribir. Parece claro que la gran mayoría de los textos carecerán de sentido, pero —argumentan—, si el tiempo de que disponemos y/o el número de monos escritores es suficientemente grande, alguna vez habrá un mono que escribirá el *Quijote*. Bien. Puede ser. Pero parece claro que por cada mono que consiga escribir el *Quijote* entero, habrá infinitos más que escribirán fragmentos de dicha obra plagados de faltas y/o rodeados de lagunas sin sentido. Lo mismo cabría esperar entonces del universo en el que nos encontramos, es decir, que la racionalidad del mismo (descrita en las teorías físicas y en los modelos cosmológicos, y experimentada inconscientemente en nuestra acción cotidiana) fuera intermitente, o incluso abolida definitivamente en el próximo instante de tiempo.
>
> Que no ocurre así es evidente. Pero para el que quiera situarse en el marco del multiverso extremo, tal normalidad no podrá menos que parecer un milagro de primer orden.[7]

7. Soler Gil (2005), páginas 247-248.

En definitiva, lo único que realmente nos queda, después de haber sopesado todo tipo de explicaciones para el ajuste fino del universo, es la alternativa a la que hacía referencia en el texto inicial de este debate: O dejamos el ajuste fino del universo como un hecho suelto, inexplicable, y muy afortunado para nosotros (planteamiento materialista), o admitimos el marco teísta, en cuyo caso no sorprende que el universo esté dotado de leyes y constantes adecuadas para el surgimiento de la vida humana. Pues, como ya indiqué en ese texto inicial, parece una cosa buena que existan seres capaces de elegir entre el bien y el mal, y por tanto de obrar libre, consciente y responsablemente. Y parece que sería una cosa muy buena si tales seres pudieran entrar incluso en una relación personal con Dios. Por tanto, determinando un Dios inteligente, omnipotente y bueno las leyes del universo, no resulta irrazonable conjeturar que estas leyes favorecerán, o al menos posibilitarán (entre otras muchas cosas), la aparición de vida como la nuestra.

Hay otra observación de López Corredoira, en el apartado relativo al ajuste fino de su segunda réplica, que me gustaría comentar. Con toda brevedad, eso sí, puesto que no se trata de un punto importante, ni afecta, en realidad, a la argumentación sobre los posibles modos de interpretar el ajuste fino. La observación de nuestro amigo se refiere a mi advertencia (realizada en la primera réplica) de que supone una actitud que obstaculiza el progreso de la física negar, por ejemplo, que tenga sentido la pregunta de por qué, entre todas las estructuras matemáticas similares a las de las teorías físicas, se realizan precisamente la estructuras que incluyen un determinado valor de las constantes.

Con esta advertencia, de carácter metodológico, trataba de hacer ver a López Corredoira que el hecho de que se den tales valores de las constantes físicas, y no otros, ha sido considerado a lo largo de la historia de la física como algo que requiere explica-

ción. (Lo que implica reconocer, de entrada, la «posibilidad», al menos en teoría, de esos otros valores.) Y que esta consideración ha servido (y continúa sirviendo) de motor de la investigación física. De modo que, si rechazamos la legitimidad de las reflexiones sobre el ajuste fino, sobre la base de que la única física posible es la que se da, estamos bloqueando al mismo tiempo uno de los impulsos más importantes de la investigación física: el que se deriva del esfuerzo por explicar el valor de las constantes de la naturaleza.

La respuesta de López Corredoira a esta advertencia es la siguiente:

> No confundamos, Soler Gil, el intento de buscar una teoría que dé los valores de las constantes de la física, algo muy loable y que supondría un paso más allá en nuestra comprensión de las leyes de la naturaleza, cuando llegue, con el asunto del ajuste fino. No pongamos el carro antes que los bueyes. Primero hay que producir esa teoría que da los valores de las constantes de la física o bien la distribución de probabilidades de que adopten un cierto valor, y luego, si hay algo así como un «ajuste fino», podemos especular sobre las causas. Pero no hay tal teoría aún.

Repito que estamos tratando aquí de un aspecto secundario de la discusión. Pero, de todos modos, he de consignar que esta respuesta de nuestro amigo me parece insatisfactoria. Porque, vamos a ver, ¿por qué motivo tendríamos que considerar loable la búsqueda de una teoría que dé los valores de las constantes de la física? La empresa será loable si entendemos que dicha búsqueda trata de resolver un enigma real. Pero, ¿de qué enigma se trata? La respuesta más natural consiste en indicar que se trata del enigma de por qué, de entre todos los valores posibles —al menos de entrada— para las constantes físicas, ocurre que éstas poseen unos y no otros. Ahora bien, con esta respuesta estamos manifestando

que tiene sentido plantearse los problemas que se derivan de comparar las leyes de la física con las otras clases de estructuras matemáticas similares que podemos concebir. Y éste es, precisamente, el supuesto del que se deriva también la argumentación del ajuste fino.

Y a la inversa: supongamos que, para cortar las reflexiones en torno al ajuste fino del universo, insistimos en aquello de que no merece la pena ocuparnos de las otras «posibilidades», más allá de la realidad física efectiva, porque lo mismo no hay más posibilidades que la de que el universo sea como es. Si no hay más posibilidades que la de que el universo sea como es, tampoco hay más posibilidades que la de que las constantes físicas valgan lo que valen. Con lo que su valor no plantea ningún problema real, y ¿qué habría de loable en perder el tiempo buscando una teoría que explique lo que ya sabemos de entrada que no puede ser de otro modo? De esta manera, podríamos resolver cómodamente, y de un plumazo, la cuestión de las constantes de la naturaleza, que tanto preocupan a los físicos ignorantes de los argumentos modales de López Corredoira.

Insisto una vez más en que estas reflexiones tocan tan sólo un aspecto secundario de la discusión acerca del ajuste fino del universo. Pero no por ello carecen de interés. La actitud que López Corredoira nos propone adoptar frente al enigma del ajuste fino (que consiste en no ver enigma alguno, porque quién sabe cuál es el número de combinaciones posibles de leyes y constantes), de ser tomada como principio metodológico general, bloquearía de modo muy efectivo el avance de la física. De esta manera, López Corredoira prosigue una de las tradiciones más arraigadas de la corriente filosófica materialista-cientificista, que consiste en dictarle a la ciencia lo que se puede y lo que no se puede plantear, y en hacerlo de tal modo que gran parte de la actividad

científica real se queda fuera de lo que el dictado cientificista le permite.[8]

Pero dejemos ya este asunto del ajuste fino. Con lo expuesto aquí, y en los textos anteriores, y con lo que López Corredoira quiera añadir en su réplica final, el lector podrá formarse su propia opinión, que es de lo que se trata. Pasemos, pues, a considerar el siguiente tema en relación con la cosmología y la teología natural, de entre los mencionados por nuestro amigo en su segunda réplica.

2.2. *Dios como causa del universo*

En relación con la cuestión de la causa del universo, el texto inicial del debate llamaba la atención sobre el hecho de que la cosmología física ha supuesto un revés para el planteamiento materialista (frecuente, a partir del siglo XVIII) de que el universo no tendría por qué tener una causa. Esto se debe a que, adoptemos el modelo cosmológico que adoptemos, en todos ellos se nos presenta el universo como un objeto físico ordinario. Lo que justifica la pregunta por su fundamento (puesto que no se da un objeto que no lo tenga). En estas condiciones el materialista, si no quiere dedicarse a postular cadenas infinitas de universos —cadenas que, además, no resuelven la cuestión de la causalidad, porque puede mostrarse que ellas mismas, como un todo, también pueden considerarse objetos físicos, necesitados de fundamento— lo único que puede hacer es encogerse de hombros.

La alternativa teísta consiste en afirmar que Dios es la causa del universo. Este planteamiento nos permite cerrar de un modo satisfactorio la cadena causal, puesto que a Dios, al no ser un objeto, no se le puede aplicar, a su vez, la pregunta por la causa. (Lo cual se justifica teniendo en cuenta la conexión entre las categorías de objeto y causa, una conexión que se ha venido subrayando, sobre todo, a partir de la Ilustración…, y que ha sido defendida con especial ahínco por numerosos autores materialistas de los últimos dos siglos, que confiaban en poder eliminar por esta vía la pregunta por la causa del universo.)[9]

Ahora bien, en su primera réplica, López Corredoira criticaba que, así planteada la cuestión, estábamos simplemente formulando una tautología. Porque la palabra «Dios», en este contexto, significa «la causa del universo». De modo que, según López Corredoira, nuestro enunciado vendría a ser que «la causa del universo es la causa del universo». Lo que no supone un gran avance en nuestra comprensión del origen del mismo, ciertamente.

Por eso, en mi respuesta a esa réplica me esforcé por dejar claro que de ninguna manera estaba empleando como noción de Dios la idea de «causa del universo», sino que partía —parto— de una noción de Dios bastante concreta, y nada tautológica. A este respecto escribí que concibo a Dios como un ser personal (es decir, dotado de entendimiento, autoconciencia y voluntad). Un ser bueno, que ama a sus criaturas e incluye entre sus designios la existencia de criaturas racionales y capaces de entrar en una relación de amor con Él. Un ser, además, que posee el atributo de omnipotencia (más o menos matizado, pero al menos incluyendo el poder de donar la existencia, a partir de la nada, y el poder de mantener en la existencia a los seres).

8. Recordemos, de pasada, la prohibición de Comte de investigar los procesos en el interior del sol (por no decir ya las cuestiones cosmológicas), o el rechazo de la escuela del positivismo lógico de las teorías que contuvieran términos teóricos no reducibles a enunciados empíricos (es decir, prácticamente todas las teorías de la física).

9. Esta argumentación se encuentra desarrollada en detalle sobre todo en Soler Gil (2005), páginas 223-250.

En su segunda réplica, López Corredoira ha formulado dos críticas a este planteamiento. La primera de ellas es que no ve cómo, partiendo del mero dato de la existencia del universo, se pueden deducir todas esas características que le adscribo a Dios. Con sus propias palabras:

> Es decir, tenemos como dato la existencia del universo y ello implica que hay un creador (la causa del universo, por definición) que es bueno y ama a sus criaturas. Una de dos, o la mente de Soler Gil es muy rápida viendo implicaciones lógicas y la mía es muy lenta, o aquí nos falta un argumento que conecte ambas proposiciones.
>
> También tiene entendimiento, autoconciencia y voluntad. ¿Y todo sale de la mera existencia del universo?

La segunda crítica viene a decir que el atribuirle a Dios autoconciencia, entendimiento y voluntad no es más que incurrir en extrapolaciones indebidas de lo humano. Por consiguiente, asociando estos atributos con la causa del universo, estaría yo de nuevo discurriendo como «el chamán de la tribu que se imagina unos dioses a semejanza humana y con poderes ilimitados detrás de los fenómenos naturales; no hay ninguna base racional para ver todos estos atributos en la mera existencia del universo».

Esta simpática comparación con el chamán de alguna tribu (cuanto más primitiva mejor) ya la habíamos leído en la primera réplica. Por lo visto, López Corredoira está decidido a orientar en esa dirección mi futura trayectoria profesional. Me lo pensaré. Pero, de momento, vamos a ocuparnos de la primera crítica:

¿Se deduce la noción de Dios que he propuesto del dato de la existencia del universo? No. Y no he pretendido en ningún momento que así fuera.

(Si bien esta respuesta tan rotunda hay que matizarla, aunque sea entre paréntesis: el caso es que hay autores que consideran

que cabe extraer algunos de los atributos divinos a los que he hecho referencia —aunque no todos— a partir de consideraciones generales acerca de qué tipo de causa puede ser la causa del universo.[10] Personalmente, creo que puede haber alguna intuición correcta en este tipo de razonamientos, pero no estoy seguro de hasta qué punto. Y los considero, en todo caso, arriesgados. Ahora bien, sea de esto lo que fuere, lo cierto es que, como acabo de apuntar, en ningún momento he pretendido deducir la noción de Dios que manejo, del dato de la existencia del universo.)

En realidad, lo que he hecho ha sido seguir la dirección contraria de pensamiento: he partido de una noción de Dios tomada de la teología —y que uno podría adoptar (aun no siendo creyente) a modo de prueba, es decir, como hipótesis de trabajo—. Y he mostrado que la existencia, la racionalidad y el ajuste fino del universo son datos que encajan muy bien con lo que cabría esperar que fuera el caso, de ser correcta la hipótesis sobre Dios puesta como punto de partida. Más aún, creo haber mostrado que los mencionados datos cosmológicos encajan bastante mejor con esta hipótesis sobre Dios, que con la hipótesis materialista. De modo que, si los razonamientos en los que me he apoyado son correctos, la conclusión que habría que sacar es que la imagen del mundo (y de Dios) que nos proporciona la teología resulta más adecuada que la imagen materialista del mundo, al menos por lo que respecta a la interpretación de los datos cosmológicos discutidos aquí.

Con lo anterior, pienso que queda respondida la primera crítica de López Corredoira. En cuanto a la segunda crítica, la acusación de *antropomorfismo*, por haber atribuido a Dios rasgos tales como voluntad, inteligencia y autoconciencia, es evidente que no

10. Puede encontrarse un ejemplo de este tipo de razonamiento en Craig, W. L. (2005), páginas 79-80, y en las referencias ahí apuntadas.

se trata de una objeción relacionada de modo particular con la cosmología, o con la causa del universo. En realidad, se trata de una crítica a la atribución de este tipo de rasgos a cualquier entidad (no humana) en cualquier contexto en que se realice tal atribución. De manera que, para responder a esta crítica, nos vamos a ver obligados, de nuevo, a salirnos del tema cosmológico.

(Esto lo escribo como aviso al lector, para que tenga en cuenta que el resto del presente subapartado habrá que considerarlo como un paréntesis, que puede saltarse sin perder el hilo de la discusión cosmológica principal. Ahora bien, este aviso no supone, de ninguna manera, una invitación a pasar directamente al subapartado 2.3. Puesto que la discusión del «antropomorfismo» de los atributos divinos a los que he hecho referencia puede arrojar luz sobre lo que entiendo como uno de los errores capitales del planteamiento materialista en general. O, al menos —para no ser tan ambiciosos—, del planteamiento materialista de nuestro amigo López Corredoira, en particular. Y, ya de paso, la discusión pondrá de manifiesto por qué me preocupa tan poco la acusación de «chamanismo» que López Corredoira me arroja cada vez que le viene a la mano.)

Por anticipar en pocas palabras la orientación de las reflexiones siguientes, apuntaré que creo que lo que el materialista pretende, al proscribir —para la caracterización de realidades no humanas— el recurso «antropomórfico» a conceptos y metáforas relacionados con la experiencia de la conciencia (y con la experiencia de las relaciones interpersonales), y al admitir sólo los conceptos y metáforas relacionados con la experiencia de las realidades inertes, es curarnos del antropocentrismo, es decir, de la consideración del hombre como modelo, centro y medida de todas las cosas. El intento parece, de entrada, loable, y se podría resumir en el lema: «No somos tan importantes». Un lema muy verosímil.

Ahora bien, lo que también creo es que el materialista comete un error de bulto al considerar que evita el antropocentrismo con excluir de sus consideraciones sobre la realidad dichos recursos «antropomórficos». Pues los conceptos y metáforas relacionados con las realidades inertes también se encuentran apoyados exclusivamente (como no podría ser de otro modo) en experiencias que involucran el hombre (igual que las otras). De modo que se trata de conceptos antropocéntricos, teñidos por nuestra forma de ser, tanto los unos como los otros. Si se quiere expresar lo anterior de un modo lapidario, podemos decir que los que los materialistas llaman «antropomorfismo» es una forma de antropocentrismo, y que lo que materialistas practican es otra forma de antropocentrismo también, sólo que más oculta. El antropocentrismo no se puede evitar, como no sea dejando de ser hombres. De manera que, al final, nos quedarán dos alternativas: o el escepticismo universal, o el conformarnos con el empleo de conceptos relacionados, de una u otra forma, con el hombre (con nuestra experiencia de las realidades inertes, o con nuestra experiencia de las realidades personales)…, tratando, eso sí, de adoptar los más adecuados en cada caso. Y confiando en que sirvan, mejor o peor, para caracterizar la realidad.

Pero me parece más adecuado cederle en este punto la palabra a Juan Arana, que además de explicar el asunto mejor que yo, sitúa el debate del antropomorfismo en su contexto histórico. La cita que sigue es larga, pero creo que vale la pena apuntarla entera:

> En el tránsito del Barroco a la Ilustración asistimos a una áspera disputa sobre el modo legítimo de interrogarse sobre la causa última de la realidad. Hay una gradación de posturas que va de la que mantienen los ateos, a la de los defensores del cristianismo, pasando por los panteístas, los deístas y los simples teístas. La acusación de *antropomorfismo* es vertida constante-

mente por los que defienden las tesis más radicales: los ateos la lanzan contra todos los demás, los panteístas creen poder librarse de ella, los deístas la reservan para teístas y devotos, etc. Todos ellos aplican la mordiente crítica que Jenófanes formulara contra el paganismo antiguo: «Los etíopes [dicen que sus dioses son] de nariz chata y negros, los tracios que [tienen] ojos azules y pelo rojizo». Ya no se trata de los rasgos externos de los ídolos ni de las anécdotas referidas por los mitos, sino de si cometen o no el mismo error los que pretenden que Dios ha hablado a los hombres, que tiene entendimiento y voluntad, que está más allá del espacio y el tiempo, que engloba de alguna manera toda las cosas, etcétera. Al final, la acusación de antropomorfismo es tan elástica, que se puede volver incluso contra los que más recurren a ella, porque, usada sin ningún tipo de limitación, descalifica *a priori* cualquier posición teórica significativa, ya que para poder hablar tanto de Dios como de cualquier objeto es indispensable que haya algún punto de contacto entre quien habla y aquello de lo que se habla. Por tanto, cualquier discurso teológico concebible ha de basarse en los puntos de contacto que pueda haber entre Dios y el hombre, y precisamente son esos mismos puntos de contacto los que sirven para la objeción de antropomorfismo formulada por quienes no los aceptan. La única conclusión lógica que cabe extraer de ello es que no se puede desterrar el antropomorfismo en general, puesto que en cualquier tipo de conocimiento siempre hay una dosis de él. Hasta el agnosticismo es antropomórfico, puesto que define los límites de lo que se puede afirmar sobre un modelo del conocimiento elaborado a partir del sujeto y no en función del objeto de conocimiento. Parece que la única salida coherente es renunciar a convertir el antropomorfismo en algo absolutamente rechazable desde el punto de vista del método. Hay antropomorfismos groseros, cuya ilegitimidad es evidente; pero para no ser engañados es preciso hacer algo más que disimularlos, elaborando versiones que no son menos antropomórficas, sino simplemente más abstractas. Si un modelo de comprensión antropomorfista es malo, se debe a que falsea en lugar de reproducir simplificadamente los rasgos de lo que pretende representar, lo cual es muy lamentable, pero nada tiene que ver con su procedencia, sino con su inadecuación y con las dificultades que pueda haber para detectarla. En este sentido, lo que hay que procurar conseguir en una teoría no es que «no parezca» antropomórfica, sino, por el contrario, que sepamos muy bien en qué medida lo es. Lo más probable es que todas nuestras ideas y conceptos procedan en último término de nosotros mismos; por consiguiente, debemos concentrar nuestras energías en elegir, dentro de la variada gama de recursos *antropomórficos* que están a nuestra disposición, los más adecuados para el uso que vamos a darles, en vez de malgastar tiempo y esfuerzo en encontrar los conceptos que mejor enmascaran su inevitable procedencia.[11]

Apliquemos, pues, este enfoque —con el que coincido plenamente— al caso del que nos estamos ocupando en el presente debate. En el artículo inicial de la controversia («Pensando en la encrucijada») planteaba la cuestión de cómo habría que concebir la realidad primera, de la que depende todo lo que existe. Y, como posibles respuestas, identificaba dos opciones fundamentales, que dan lugar a la encrucijada más radical de las imágenes del mundo. Una encrucijada a la que hacía referencia ya desde el mismo título del artículo. Se trata, por supuesto, de la opción materialista y la opción teísta.

Lo que me interesa subrayar ahora de aquel planteamiento es mi advertencia de entonces, de que «en el fondo se trata de una opción entre la vida consciente y la muerte como base de lo real». De ahí, entre otras cosas, mi referencia al análisis efectuado por el Papa Juan Pablo II del conflicto entre la «cultura de la muerte» y

11. Arana (1999), páginas 33-34.

la «cultura de la vida», que penetra los más diversos ámbitos de nuestra civilización y que se deriva de esta opción inicial.

Me interesa subrayar este punto porque tanto la vida como la muerte constituyen aspectos de nuestra experiencia humana. Basta reflexionar un poco para reconocer dos grupos de experiencias, radicalmente diferentes, en las que todos nos vemos envueltos. Por una parte tenemos experiencias relacionadas con nuestra realidad de seres personales. En este grupo se incluyen todas las experiencias relacionadas con la conciencia, con la autoconciencia, con la reflexión, con la orientación a fines, con la búsqueda de los medios para la realización de dichos fines (planificación, diseño, proyecto, etc.), con la inmersión en el mundo del lenguaje (y las interdependencias implicadas en él), con el diálogo, la cooperación interpersonal, la responsabilidad, etcétera…; con la vida, en definitiva, en el sentido más pleno de este término. Por otra parte tenemos experiencias relacionadas con realidades de otro tipo, que podemos denominar «inertes». Realidades en las que no se percibe reflexión, ni planificación, ni orientación a la consecución de fines, ni responsabilidad, ni ninguno de los aspectos que caracterizaban las experiencias del primer grupo. En su lugar, se da en ellas lo repetitivo, lo mecánico, lo carente de autonomía, lo insensible, lo inconsciente, la muerte.

En la caracterización de estos dos grupos de experiencias, se encuentran por doquier conceptos y metáforas tomados de lo humano, como no podría ser de otra manera. Un hombre vivo expresa sus pensamientos con palabras, mientras que un cadáver no dice nada. Un hombre vivo siente el dolor del fuego, y reacciona, mientras que un cadáver no parece sentir nada, puesto que no reacciona de ninguna manera. Un hombre vivo hace planes, proyecta, trata de conseguir algo. Un cadáver, en cambio, se queda donde lo hayamos dejado… igual que una piedra.

«Igual que una piedra.» En realidad, es muy posible que el razonamiento decisivo vaya en la dirección contraria: es que la piedra se comporta como un muerto. Luego la piedra está muerta. En este punto es en el que empezamos a forjar todo el aparato metafórico-conceptual asociado con el materialismo. Se trata, como podemos ver, de un comienzo antropocéntrico (y hasta antropomórfico, puesto que lo impersonal, lo carente de fines, lo repetitivo, lo inconsciente y lo muerto constituyen una dimensión presente también en nosotros, y que aflora de un modo u otro, además de en la muerte propiamente dicha, en el sueño, en los hábitos semi-inconscientes, en el aislamiento, en la acción automática, en los procesos corporales no percibidos, etcétera).

En definitiva, se trata de que contamos con dos clases fundamentales de experiencias, las cuales nos permiten forjar dos familias de conceptos: los unos asociados con la vida consciente y personal, los otros asociados con los aspectos inertes de la realidad. Unos y otros conceptos, unas y otras imágenes y metáforas, adquieren gran parte de su sentido —si no todo— en relación con los aspectos que encontramos en nosotros mismos y podemos asociar con ellas. Lo cual es muy natural, puesto que el hombre es la única realidad que el hombre puede conocer «por dentro».

Por eso, la caracterización de esta o aquella realidad con categorías «materialistas» no presenta ninguna ventaja *a priori* sobre la caracterización de la misma con categorías —digamos— «personales»,[12] por lo que se refiere a la objetividad. Todo dependerá de cuál sea la realidad que queremos caracterizar. Pues habrá algunas a las que les convendrá más un tipo de conceptos, y otras a las que no. Es posible que el brujo de la tribu —que tanto preo-

12. López Corredoira preferiría quizá llamar a estas categorías «animistas». No tengo nada en contra.

cupa a nuestro amigo López Corredoira— aplique erróneamente conceptos personales a realidades que nosotros sabemos (tal vez gracias a la ciencia) que se entienden mejor con una concepción materialista. Pero también es muy posible que el materialista se equivoque al negarse a aplicar esos conceptos personales a la realidad fundamental.

Y, si bien se mira, éste es el punto que hemos estamos discutiendo todo el tiempo en este debate: López Corredoira afirma que no hay base racional para adscribir al fundamento del universo atributos personales tales como la autoconciencia, la voluntad, y la inteligencia. Y yo, por mi parte, he tratado de argumentar que hay datos como el de la racionalidad y el ajuste fino del universo que encajan mejor con el supuesto de que la realidad fundamental no es la materia inerte sino el Dios vivo (del que habla la teología cristiana, y el pensamiento teísta en general), un Dios al que se le aplican, por supuesto, este tipo de atributos personales.[13]

¿Hasta qué punto habrá resultado adecuada mi argumentación? Eso deberá juzgarlo el lector. Pero lo que me parece claro es que no se puede emplear como objeción contra el teísta el hecho de que atribuya a Dios entendimiento y voluntad. Pues tal objeción equivale a acusarlo de no ser materialista, lo cual resulta una acusación muy cierta, claro está, pero que no demuestra nada en contra de su enfoque. Si López Corredoira pretende evitar la atribución de semejantes rasgos personales a la realidad fundamental, lo que tendría que hacer es mostrar que la interpretación materialista de los datos cosmológicos considerados aquí presenta ventajas —que yo no he logrado percibir— sobre la interpretación teísta. Y no descalificar *a priori* el teísmo, con razones circulares que no llevan a ninguna parte.

13. En palabras de Polkinghorne:

> Aun cuando al lenguaje humano finito lo estiramos siempre más allá de sus límites siempre que intentamos hablar de la infinita realidad de Dios, será estirado en la dirección más adecuada al usar la modalidad personal. Empleando terminología cristiana, Dios es mucho más «Padre» que «Fuerza». Por supuesto, esto no significa que Dios sea el anciano en el cielo de la caricatura degradada, pero dirige al pensamiento teológico en una dirección que puede propiamente ser llamada transpersonal.

Véase Polkinghorne (2005a), página 218.

2.3. *Cosmología, creación* ex nihilo *y cristianismo*

Llegamos así al último tema teológico-cosmológico, de los mencionados en la segunda réplica de López Corredoira: el de la relación entre la doctrina teológica de la creación *ex nihilo* y la teoría cosmológica —hoy en día estándar— de la Gran Explosión.

Aunque la línea discursiva que sigue López Corredoira en el apartado correspondiente de su texto me parece un tanto confusa, se pueden entresacar de dicho texto dos ideas que bien merecen una reflexión: la primera de ellas es que la noción de creación *ex nihilo* flotaba en el ambiente intelectual cuando se desarrolló la cosmología física, de modo que pudo influir en el desarrollo de dicha disciplina, marcando el rumbo. Y así, la coincidencia de la doctrina teológica de la creación con la teoría física, no sería indicio de la verosimilitud del enfoque teológico, sino sólo de su influencia en la puesta de moda de una determinada alternativa cosmológica. La segunda idea es que, a fin de cuentas, hay dos posibilidades: o el universo es eterno, o no lo es. De modo que no resulta tan raro que alguna de las religiones acierte, puesto que cuenta con una probabilidad del 50% de dar en el clavo.

Lo primero que señalo es esto: sospecho que López Corredoira confunde, en todo el apartado, la noción de creación a partir de la nada (o *creatio ex nihilo*, es decir, el acto creador que no requiere de materia para tener lugar) con la noción de creación inicial (o *creatio originans*, es decir, el acto creador realizado en

un instante del pasado finito, que cabe considerar también como origen del tiempo, aun cuando no necesariamente). Sin esta confusión, no me explico como se pueden escribir, por ejemplo, frases como la siguiente:

> Es cierto que esa idea de la creación «de la nada» no es nueva y viene de muy antiguo. Platón ya menciona en su *Timeo* que el tiempo fue creado al mismo tiempo que el universo. La idea es introducida en la cristiandad desde el siglo III, después de haberse reconciliado la cristiandad con la sociedad romana y sus ideas influenciadas por Platón.

Pues está claro, para empezar, que el hecho de que el tiempo fuera, o no fuera, creado junto con el universo, no tiene nada que ver con la cuestión de si el universo se creó a partir de la nada o de algo (salvo en el caso de que se estuviera tratando el asunto de si la materia prima de la que se constituyó el mundo fue el tiempo). Y, por lo demás, supongo que cualquier alumno de primero de filosofía se echará las manos a la cabeza si escucha la afirmación de que Platón sostenía en el *Timeo* (ni en ninguna otra parte) la creación *ex nihilo*. Puesto que el relato cosmológico del *Timeo* perdería su sentido —como soporte de la ontología platónica— de contener semejante doctrina.

[Recordemos, de pasada, que, para Platón, la realidad sensible, el objeto de nuestra experiencia ordinaria, es una especie de copia, o de sombra, de otra realidad más esencial, a la que denomina mundo de las ideas. El mundo de las ideas es un mundo atemporal, estructurado, jerarquizado, dotado de proporciones y armonía, y, por tanto, plenamente inteligible. El mundo material, por su parte, es una copia del otro, pero es una mala copia, porque la materia (sobre la que ha de realizarse dicha copia) conlleva temporalidad, y un perpetuo moverse y transformarse unas

cosas en otras. De ahí que en el *Timeo* describa Platón la formación del mundo sensible como la obra de un demiurgo que hace lo posible por realizar los arquetipos del mundo ideal sobre una materia que dificulta e impide la perfección de su tarea. La materia sobre la que actúa el demiurgo existe al margen de su actuación, por supuesto. De modo que la «creación» de la que nos habla allí Platón puede ser de todo, menos *ex nihilo*.]

Sin embargo, nuestro amigo insiste. Y una línea más abajo afirma que «posteriormente, San Agustín introdujo algunas ideas platónicas en la cristiandad, entre otras la de que el universo fue creado en un instante de la nada». Esta afirmación es claramente errónea, si la tomamos al pie de la letra, puesto que la materia increada constituye un elemento esencial del pensamiento de Platón, que la necesita para justificar la diferencia entre el mundo sensible y el mundo ideal. Pero, por el contexto, parece deducirse que lo que López Corredoira tiene en mente es la idea de que el universo es finito en el tiempo (*creatio originans*). Y por eso, como ilustración del hecho de que la noción de *creatio ex nihilo* flotaba en el ambiente con anterioridad al desarrollo de la cosmología física, nos presenta el pensamiento de Poe, que «rechazaba la idea de un universo infinito». Y, por eso también, parece que asocia la idea de «creación de la nada» con el modelo de la Gran Explosión, frente al modelo del estado estacionario (por ejemplo, cuando hace referencia al congreso de 1982 en el Vaticano, o a la predilección de Pío XII por dicho modelo). Es evidente que el modelo del estado estacionario es compatible con la noción de *creatio ex nihilo*, pero no con la noción de *creatio originans*. De modo que, en las reflexiones siguientes, daré por supuesto que, de entre las muchas ideas que «flotaban en el ambiente» cuando se desarrolló la cosmología moderna, a la que quiere referirse López Corredoira es a la idea de que el universo habría tenido un origen en el tiempo (*creatio originans*).

(Entre paréntesis: se puede sostener la concepción de la creación a partir de la nada sin sostener que el mundo haya tenido un origen en el tiempo. Y viceversa: se puede sostener que el mundo tuvo un comienzo temporal, pero no fue creado de la nada sino de una materia prima, tal vez, de suyo, atemporal.[14] El primero de estos enunciados, ya fue defendido en el siglo XIII por San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, entre otros escolásticos. De hecho, Santo Tomás sostenía que, una vez aceptada la existencia de Dios, podía demostrarse que la creación tenía que ser *ex nihilo*. Mientras tanto afirmaba también que era imposible para la razón natural el averiguar si el universo era eterno o no, puesto que Dios podría estar creando eternamente el mundo *ex nihilo*, lo mismo que podría haberlo creado en un instante del pasado finito, sin que el universo, ya creado, fuera diferente en cada caso. Acerca de la distinción entre *creatio ex nihilo* y *creatio originans*, así como acerca del origen histórico de la noción de *creatio ex nihilo*, y la discusión de estos temas en la cosmología actual, encarezco la lectura del capítulo de Worthing,[15] en el libro *Dios y las cosmologías modernas*.)

Supongamos, por tanto, que la idea de que el universo habría tenido un origen en el tiempo (*creatio originans*) flotaba en el ambiente previo al desarrollo del modelo de la Gran Explosión. La pregunta que tenemos que hacernos entonces es si fue esta idea la que determinó (o contribuyó decisivamente a determinar) la decantación de la comunidad científica en favor del modelo de la Gran Explosión.

En mi opinión, la respuesta es negativa. No pretendo negar, desde luego, que el relato del Génesis, o especulaciones del tipo de la de Poe, ejercieran alguna influencia (poca o mucha) en el

14. De hecho, las propuestas del programa de la cosmología cuántica suelen ir en esta dirección. Consúltese al respecto, por ejemplo Heller (2005), páginas 131-155.

15. Worthing (2005), páginas 309-360.

pensamiento de un cierto número de investigadores. Seguro que existió esa influencia. Y puede incluso que este fondo sirviera para inspirar, de un modo más o menos inconsciente, la idea de la Gran Explosión, habida cuenta de que las ideas raramente surgen de la nada. Pero también es cierto que el modelo de la Gran Explosión contaba, de entrada, con poderosos elementos «ambientales» en su contra. Y también es cierto que algunos de los principales promotores de dicho modelo, y muy en particular el propio Lemaître, rechazaron expresamente su empleo como un medio para confirmar la creación inicial de la que habla el Génesis. Y no es menos cierto que lo que decidió la controversia entre el modelo del Estado Estacionario, y el de la Gran Explosión fue el descubrimiento de fenómenos (como la distribución de radiofuentes extragalácticas y, sobre todo, la radiación de fondo) que encajaban mucho mejor en un modelo que el otro. Detallemos un poco los factores que acabo de apuntar.

En cuanto a los elementos «ambientales» que hay que tener en cuenta al estudiar el desarrollo de la cosmología física, cabe mencionar, al menos, dos que no favorecían en nada la aceptación del modelo de la Gran Explosión. Uno de ellos era la creencia milenaria en la inmutabilidad del universo. Ciertamente, no hay que buscar explicaciones muy complicadas de tal creencia. Cualquiera que tenga la costumbre de levantar los ojos al cielo en las noches de verano, en la terraza de una casa de campo, reconocerá que, salvo por lo que toca a los movimientos irregulares de los planetas, o al brillo repentino de alguna estrella fugaz, todo parece inalterable ahí arriba. Pasan los años, y el mozo que miraba al cielo con curiosidad, se hace viejo. Y ahí siguen las estrellas, tan jóvenes como siempre.

Por eso, si ha habido una creencia generalizada y persistente en la tradición occidental, ha sido la de la inmutabilidad del

cielo.[16] Incluso la doctrina judeocristiana de la creación, que afirma que el universo no es eterno, fue interpretada, casi siempre, desde el contexto del universo estático: el cosmos, ciertamente, habría empezado una vez a existir, como se afirma en el Génesis, pero habría sido siempre igual desde el primer instante. De modo que lo mismo hubiera podido existir eternamente que no. Dios decidió realizar una de las dos alternativas (la de su finitud temporal), como podría haber decidido realizar la otra. No hay indicios, en la propia dinámica del universo, que apunten a un origen del universo, etcétera.

Esta era la imagen del mundo que aún dominaba cuando la cosmología moderna comenzó a dar sus primeros pasos. Y se encontraba tan arraigada, que el propio Einstein, al darse cuenta de que resultaba imposible describir un universo estático por medio de las ecuaciones de la relatividad general, modificó las ecuaciones, introduciendo la constante cosmológica sin más objeto que el de intentar obtener esa estaticidad del cosmos, que daba por supuesta.

Ciertamente, esta imagen del mundo comenzó a tambalearse en los años veinte del siglo pasado. En parte por los trabajos de Hubble sobre el corrimiento al rojo de las galaxias, que parecían sugerir un universo dinámico. Y en parte porque el universo estático que pretendía Einstein era inestable, y cada vez se iban conociendo más soluciones cosmológicas de las ecuaciones de la relatividad general que implicaban la expansión y/o la contracción del universo (modelos de Friedmann, etc.). Pero la inercia del pensamiento jugaba aún a favor de la idea de la inmutabilidad del universo. De modo que, si hubiese sido posible elaborar, por

16. A lo largo de los siglos XVIII y XIX se fueron acumulando evidencias en favor de la idea de que al menos las estrellas no eran inmutables, sino que estaban sometidas a un proceso evolutivo (además de poseer movimientos propios). Pero esto no impidió que se mantuviera la idea de la inalterabilidad del universo, considerado como un todo.

aquel entonces, un modelo cosmológico estático plausible —a la vista de los fenómenos nuevos, y del marco físico (relativista) aceptado—, éste hubiera partido con una ventaja formidable frente al modelo de la Gran Explosión.

Otro factor «ambiental» desfavorable al modelo de la Gran Explosión, y que no deberíamos obviar, lo constituía la creciente difusión, sobre todo a partir del siglo XIX, del pensamiento materialista. En la época en la que se planteó el modelo de la Gran Explosión, había ya un número bastante considerable de científicos influidos por esta imagen del mundo. Tales científicos, no por ser científicos, sino por su inclinación filosófica hacia el materialismo, se encontrarían predispuestos en contra de cualquier modelo cosmológico que pareciera confirmar (o reforzar) una doctrina teológica. Y, de hecho, fueron muchos los esfuerzos que se realizaron, y que se siguen realizando, para presentar alternativas al modelo de la Gran Explosión, cuya motivación viene dada por dicha predisposición «antiteológica».[17] En palabras del físico Christ Isham:

> Quizá el mejor argumento en favor de la tesis de que la Gran Explosión sustenta el teísmo sea la obvia inquietud con la que es percibida por algunos físicos ateos. A veces esto ha conducido a ideas científicas tales como la creación continua y el universo oscilante, propuestas con una tenacidad que excede tanto a su valor intrínseco que uno no puede menos que sospechar la operación de fuerzas psicológicas yacentes a una profundidad mucho mayor que el deseo académico usual de un teórico de apoyar su teoría.[18]

O sea, que si nuestro amigo López Corredoira teme la influencia de la doctrina tradicional de la creación en el rumbo de la

17. Un tratamiento detallado de este tema puede encontrarse en Craig (2005), páginas 49-99.

18. Citado en Soler Gil (ed.) (2005), página 59.

cosmología, lo cierto es que la influencia contraria también es perceptible. Y así, hubo (¡y hay todavía!) destacados autores dispuestos a favorecer cualquier modelo cosmológico que postule la eternidad del universo, con tal que no parezca que la cosmología sirve de apoyo a la teología.

Resumiendo, me parece innegable que hay científicos que defienden la teoría de la Gran Explosión porque consideran que demostrar la finitud temporal del universo supone una condición necesaria para enlazar la cosmología con la teología natural. Y me parece también innegable que hay científicos que defienden modelos cosmológicos alternativos, que incluyen la eternidad del mundo, porque consideran que de este modo están favoreciendo el planteamiento materialista, y cortando las vías cosmológicas de la teología natural.

Pero, sobre todo, me parece —y este punto me gustaría subrayarlo tanto como sea posible— que tanto unos como otros están completamente equivocados: Es cierto que la finitud temporal del universo puede hacer ver con particular nitidez la necesidad de preguntarnos por la causa de su existencia. Pero la necesidad de dicha causa no se deriva, en realidad, de la finitud temporal sino de la objetualidad del universo.[19] Y esta objetualidad —es decir, el hecho de que el universo sea caracterizable como un objeto físico ordinario— se pone de manifiesto tanto en el modelo de la Gran Explosión como en cualquiera de los modelos alternativos que se han propuesto, y se propondrán.

De modo que (aun no considerando el refuerzo adicional que la teología natural recibe de la racionalidad y el ajuste fino del universo) basta el hecho de que puedan elaborarse modelos consistentes del

19. Un asunto al que he ido haciendo referencia a lo largo de este debate y que he desarrollado, sobre todo, en el capítulo 9 del libro *Dios y las cosmologías modernas*.

cosmos, lo mismo que se elaboran modelos de cualquier otro sistema físico, para que se pueda establecer (por la vía de la contingencia del universo-objeto) una base cosmológica para la teología natural.

Y de ahí que considere una ironía de la historia del pensamiento el denodado esfuerzo de autores como, por ejemplo, Fred Hoyle, por eliminar la conexión de la cosmología con la teología, defendiendo un modelo cosmológico alternativo al de la Gran explosión. Puesto que el modelo del Estado Estacionario, como cualquier otro modelo cosmológico, serviría igualmente de punto de partida a los argumentos teístas que hemos considerado aquí. En realidad, la única posición favorable al materialismo, en el terreno cosmológico, consiste en la negación de la cientificidad de la cosmología. Cosa que supieron ver muy bien, por cierto, los ideólogos soviéticos, que retrasaron el desarrollo de esta disciplina en Rusia durante decenios.[20] Por esta razón, creo que la pregunta de la que nos estamos ocupando aquí —la de si la doctrina tradicional de la creación influyó en el desarrollo del modelo particular de la Gran Explosión— no tiene, de hecho, ninguna relevancia para el debate sobre el enlace entre cosmología y teología.

Pero sigamos tratando el tema, ya que al menos servirá para arrojar cierta luz sobre las complejas relaciones que se dan en este terreno fronterizo entre la ciencia, la filosofía y la teología. Y, para ello, pasemos ahora, de la consideración de los factores ambientales, a la mención de los protagonistas del modelo de la Gran Explosión. En este punto puedo ser muy breve: es sabido (y López Corredoira nos lo ha recordado) que Lemaître,[21] además de físi-

20. Sobre este asunto, consúltese, por ejemplo, Kragh (1996), páginas 259-268.

21. Sobre Lemaître hay una biografía muy interesante de V. Rath, que he consultado al escribir estas líneas (Rath 1994). Un artículo conciso e interesante sobre este científico, y su forma de entender las relaciones entre ciencia, razón y fe, en Artigas (1997). Este artículo se encuentra disponible en la página web del grupo «Ciencia, razón y fe» de la Universidad de Navarra: http://www.unav.es/cryf/.

co, fue sacerdote. Y que llegó incluso a ocupar el puesto de director de la Academia Pontificia de Ciencias. De manera que parece, de entrada, justificado un cierto recelo sobre sus intenciones: ¡a ver si lo que pretendía con su modelo no era otra cosa que trasladar el relato del primer capítulo del Génesis a las coordenadas de la física actual![22] Pero basta leer una biografía de Lemaître, o sus propias manifestaciones sobre este asunto, para darse cuenta de que no consideraba que el modelo de la Gran Explosión (o, como el lo llamaba, el modelo del «átomo primitivo») demostrara el relato del Génesis. La opinión de Lemaître sobre este asunto (consistente con la posición de Santo Tomás de Aquino, que sostenía la imposibilidad de decidir racionalmente si el universo era, o no, eterno) es que su modelo cosmológico no demuestra la *creatio originans*. En su opinión, un creyente podría ver en la singularidad inicial el instante de la Creación, si así lo quiere. Pero tal cosa no se seguiría lógicamente de la descripción cosmológica. Y, por eso, un ateo podría alternativamente suponer, sin incurrir en incoherencia alguna, que ese inicio que describe el modelo no es otra cosa que el inicio de una fase del universo: la fase que podemos conocer (al menos actualmente).

La actitud de Lemaître se puso, por cierto, claramente de manifiesto con ocasión del famoso discurso del Papa Pío XII a la

22. De hecho, el propio Lemaître relata que Einstein reaccionó inicialmente así cuando le habló de su modelo cosmológico. Al parecer, las palabras de Einstein, tras una exposición de Lemaître fueron éstas: «Non, pas cela, cela suggere trop la création» («no, esto no; esto sugiere demasiado la creación»). [Citado en Heller (2005), páginas 132-133. Esas páginas tratan, no sólo de la actitud de Einstein frente al modelo de la Gran Explosión, que cambió bastante con el tiempo, sino que se refieren, en general, a la mezcla de asuntos teológicos (o antiteológicos) que se han venido amalgamando con los puramente científicos, en relación al mencionado modelo cosmológico. Considero que la lectura de este artículo de Heller puede ser de gran interés para el tema que estamos tratando aquí, puesto que en él se encuentra una reflexión sobre el modo de plantearse las relaciones entre física, filosofía y teología, realizada por un autor que es, él mismo, sacerdote, físico y filósofo.]

Academia Pontificia de Ciencias, en 1951, al que se ha referido López Corredoira en el apartado de su réplica que estamos comentando ahora.[23] Lemaître estaba descontento con los pasajes de dicho discurso que hacían referencia a la cosmología. Y lo estaba porque, en su opinión, se mezclaban en él, de un modo indebido, temas astrofísicos y teológicos. (En la perspectiva de Lemaître, la astrofísica y la teología constituían ámbitos separados, que no debían mezclarse.)[24] Además Lemaître consideraba que el modelo de la Gran Explosión era —estamos hablando de 1951— una hipótesis, y no una teoría suficientemente apoyada por la observación. Y pensaba, por ello, que no debía exponerse como un resultado científico ya establecido. Por eso, se puso en contacto con el

23. Por cierto que López Corredoira se equivoca al afirmar que el Papa habló en aquella ocasión en nombre de la Iglesia. En realidad habló, como suele ser costumbre en este tipo de intervenciones, a título personal. Pero éste no es un detalle relevante aquí.

24. Acerca de la no interferencia entre ciencia y teología en el trabajo de un científico cristiano, Lemaître [citado en Artigas (1997)] escribió:

> El científico cristiano debe dominar y aplicar con sagacidad la técnica especial adecuada a su problema. Tiene los mismos medios que su colega no creyente. También tiene la misma libertad de espíritu, al menos si la idea que se hace de las verdades religiosas está a la altura de su formación científica. Sabe que todo ha sido hecho por Dios, pero sabe también que Dios no sustituye a sus criaturas. La actividad divina omnipresente se encuentra por doquier esencialmente oculta. Nunca se podrá reducir el Ser supremo a una hipótesis científica. La revelación divina no nos ha enseñado lo que éramos capaces de descubrir por nosotros mismos, al menos cuando esas verdades naturales no son indispensables para comprender la verdad sobrenatural. Por tanto, el científico cristiano va hacia adelante libremente, con la seguridad de que su investigación no puede entrar en conflicto con su fe. Incluso quizá tiene una cierta ventaja sobre su colega no creyente; en efecto, ambos se esfuerzan por descifrar la múltiple complejidad de la naturaleza en la que se encuentran sobrepuestas y confundidas las diversas etapas de la larga evolución del mundo, pero el creyente tiene la ventaja de saber que el enigma tiene solución, que la escritura subyacente es al fin y al cabo la obra de un Ser inteligente, y que por tanto el problema que plantea la naturaleza puede ser resuelto y su dificultad está sin duda proporcionada a la capacidad presente y futura de la humanidad. Probablemente esto no le proporcionará nuevos recursos para su investigación, pero contribuirá a fomentar en él ese sano optimismo sin el cual no se puede mantener durante largo tiempo un esfuerzo sostenido. En cierto sentido, el científico prescinde de su fe en su trabajo, no porque esa fe pudiera entorpecer su investigación, sino porque no se relaciona directamente con su actividad científica.

director del Observatorio Vaticano, Daniel O'Connell, para advertir al Papa acerca de los aspectos problemáticos del discurso mencionado. La gestión, dicho sea de paso, dio resultado, y Pío XII no volvió nunca a referirse al modelo de la Gran Explosión en los términos en los que lo había hecho en su intervención de 1951..., a pesar de que tuvo varias ocasiones para hacerlo.[25]

Esto por lo que se refiere a Lemaître, que es el caso en el que cabía, en un primer momento —pero ¡sólo en un primer momento!—, sospechar que el teólogo interfería en el trabajo del científico. En cuanto a los otros pioneros del modelo cosmológico estándar, singularmente Gamow, Alpher y Herman, no hay ninguna razón para pensar que se da tal interferencia, ya que no se trataba, por lo que se conoce de ellos, de personas particularmente interesadas por las cuestiones fronterizas entre la ciencia, la filosofía y la teología. Así que parece que, aun admitiendo que en el ambiente de la primera mitad del siglo pasado flotaran ideas acerca de la finitud temporal del universo, tales ideas no ejercieron una influencia especial en los científicos que sentaron las bases del programa de investigación de la Gran Explosión.

Finalmente, y por lo que toca al desarrollo concreto de la controversia entre la hipótesis de la Gran Explosión, y la hipótesis alternativa del Estado Estacionario del universo, es sabido que ambas hipótesis gozaban de un grado similar de popularidad en la década de los cincuenta del siglo pasado. De modo que no puede decirse que el modelo de la Gran Explosión se impusiera sólo (o principalmente) por el hecho de que había más gente trabajando en su refinamiento, ya que éste no era el caso, al menos en los primeros años. Lo cierto es que en la década de los sesenta se fueron sucediendo observaciones que encajaban mejor en el escenario de la Gran Explosión, que en del Estado Estacionario (observaciones relacionadas, sobre todo, con la distribución de los cuásares, con la abundancia de los elementos, y con la radiación de fondo del universo, descubierta por entonces). No puedo ocuparme aquí de los detalles del proceso de decisión entre los dos modelos, que tuvo lugar en aquella década, y que determinó la preponderancia del escenario de la Gran Explosión hasta nuestros días. Al lector interesado en los detalles, le recomiendo sobre todo el libro de Helge Kragh, *Cosmology and controversy*.[26] En realidad se trata de una obra muy útil en relación con todos los asuntos de los que me he estado ocupando en este apartado de la respuesta. En él se describen minuciosamente los diversos factores (históricos, filosóficos, religiosos, políticos... y ¡científicos!) que influyeron en el desarrollo del modelo de la Gran Explosión y el del Estado Estacionario, así como de la controversia cosmológica entre ambos. La conclusión de Kragh, que yo comparto sin reticencias, es la siguiente:

> Los científicos pueden tener preferencias emocionales hacia una teoría por toda clase de razones, y es posible que algunos de los astrónomos y físicos que se enzarzaron en la controversia cosmológica de los años cincuenta lo hicieran motivados, conscientemente o no, por razones políticas o religiosas. Pero, si lo hicieron, esto no se manifiesta en sus argumentos científicos y en su obra. Incluso aquellos científicos que admitieron que los factores ideológicos y religiosos eran relevantes, tales como Hoyle, Sciama y Bonner, los mantuvieron separados estrictamente de su obra científica. Teniendo en cuenta todo, el debate extracientífico no tuvo casi influencia en los desarrollos científicos de la cosmología. De mucha más importancia fueron las observaciones y los experimentos.[27]

25. Sobre este asunto, consúltese por ejemplo Kragh (1996), páginas 256-259.

26. Kragh (1996).

27. Ídem, páginas 267-268. La traducción es mía.

En la actualidad, el programa de investigación dominante en cosmología es el de la Gran Explosión. Lo cual dificulta, sin duda, la exploración de alternativas, a causa del efecto de selección de las investigaciones motivado por las limitaciones de presupuesto, así como el efecto de selección de publicaciones, la inercia mental de los especialistas y otras cosas por el estilo. Esto es, qué duda cabe, muy lamentable. Pero no se trata de un problema específico de la cosmología (y que viniera motivado por un trasfondo ideológico), sino del mismo problema que afecta a todas las ramas de la física (y yo diría de la ciencia), y que parece muy difícil (si no imposible) de resolver. Ni en la ciencia, ni en ninguna otra tradición intelectual, se da un automatismo de selección inmediata de las buenas ideas, y de selección negativa de los errores. De modo que no debe extrañar a nadie si, una y otra vez, se pierden buenos planteamientos, y se prefiere lo malo conocido. Al final, sólo cabe confiar en el lento proceso de decantación de la verdad con el paso del tiempo. Un proceso en el que, mediante la acumulación de evidencias en uno u otro sentido, poco a poco se van eliminando los errores.

¿Llegará a abandonarse el modelo de la Gran Explosión? Es posible. Pero, si no cae a causa del desánimo ante las dificultades, es decir, si su abandono no sucede forzado por la idea de que, en el fondo, el universo es inconcebible, sino por el desarrollo de un modelo que se ajuste mejor a las observaciones y que sea capaz de predecir (con éxito) más fenómenos, entonces ese nuevo modelo resultará no menos útil como base para los argumentos cosmológicos de la teología natural, que el modelo que tenemos ahora.

Con lo anterior creo que queda suficientemente despejada la duda de López Corredoira acerca de la influencia que haya podido ejercer la teología en el desarrollo de la cosmología de la Gran Explosión. Y por lo que toca a la segunda observación de nuestro amigo, la de que no es sorprendente que la religión acertara con el escenario

de la finitud temporal del universo, visto que no hay más que dos posibilidades (que sea eterno o que no), me puedo permitir, después de las reflexiones anteriores, ofrecer una respuesta muy breve:

Es verdad que no hay nada de particular en acertar en la respuesta a una cuestión, cuando se tiene un 50% de posibilidades. Pero es que el tema de la finitud temporal del universo no constituye, para una buena parte de los pensadores teístas[28] —entre los que me incluyo—, desde la Edad Media para acá, el ámbito apropiado para analizar la concordancia entre la doctrina teológica de la Creación y la imagen del mundo que podemos formarnos mediante la razón natural. Y el motivo es, simplemente, que, como señaló Santo Tomás, no parece que la cuestión de la eternidad del universo pueda decidirse por medio de la razón natural: cualquier escenario cósmico es compatible con las dos opciones (eternidad o finitud). Un hecho al que ya me he referido en el punto anterior, por lo que no me voy a extender de nuevo en él. Por eso, al esbozar en «Pensando en la encrucijada» los aspectos de la cosmología física que, en mi opinión, favorecen la imagen teísta del mundo, en ningún momento hice referencia a la cuestión de la finitud temporal del universo. En consecuencia, aquí no hay tema alguno de discusión.

Y de esta manera hemos llegado al final del debate sobre la interpretación teísta y la interpretación naturalista de los datos cosmológicos fundamentales. Lo que viene a continuación es otro debate. Pido de antemano disculpas al lector por el cambio abrupto de temática. No es frecuente encontrar este tipo de saltos en mitad de un artículo, pero no veo cómo podría atender de otro modo al texto que estoy tratando de responder aquí. Me consuelo pensando en que un cambio de temática puede amenizar la lectura.

28. Aunque no todos. De otra opinión es, por ejemplo, William Lane Craig. Véase Craig (2005).

3. El cristianismo como base de la perspectiva teísta

Como he dejado escrito al principio de estas páginas, el argumento principal de la segunda réplica de López Corredoira no pretende cuestionar la interpretación teísta de tal o cual dato (cosmológico o de cualquier otra fuente), sino que lo que busca es poner en entredicho la base cristiana de la imagen teísta del mundo que he ido desplegando (muy parcialmente) en mis intervenciones. Una respuesta rápida —y correcta, desde un punto de vista meramente formal— podría consistir en señalar que la concepción cristiana, en el punto que estamos discutiendo (es decir, el de la existencia y los rasgos generales del universo), no difiere apenas de otros planteamientos teístas, como el de la teología judía, o la musulmana, o el de pensadores teístas sin adscripción a ninguna religión en particular.[29] De modo que una hipotética refutación del cristianismo no afectaría a los argumentos presentados aquí. Y, en consecuencia, la discusión sobre el cristianismo no vendría al caso.

Ya digo: formalmente, esta respuesta es correcta…, pero no me satisface. Y no me satisface porque yo soy cristiano, y el pensamiento cristiano es la fuente de la que bebe más a menudo mi propia reflexión filosófica. Una fuente a la que vuelvo una y otra vez, con la confianza que da el haber obtenido siempre provecho de ella. La razón principal que me movería a recurrir al argumento formal, y a soslayar así el tema que nos propone López Corredoira, es la de mantener la unidad temática de nuestra discusión. Pero el precio que se debe pagar por esta unidad me resulta demasiado elevado: Tendría que fingir una actitud de teísmo de laboratorio, neutral ante el cristianismo, al que me vería obligado a presentar como una «posible variante» del marco teísta. Y tendría, además, que pasar por alto frases como ésa de que «la fábula cristiana se cae por su propio peso», que me parece sencillamente ridícula. Lo mismo que otras muchas expresiones por el estilo, que adornan unos dos tercios de la segunda réplica de López Corredoira.

Se impone, por tanto, renunciar a la respuesta cómoda y, con ella, a la posibilidad de presentar al lector un trabajo bien estructurado. Pero todo tiene sus ventajas. Y las de esta decisión son evidentes. Pues, en primer lugar, las páginas que siguen van a poner de manifiesto mi perspectiva real, y no una posición escogida por motivos estratégicos. Y, en segundo lugar, estas páginas van a tratar (aunque de manera muy fragmentaria) de un asunto de capital importancia, como es el del cristianismo, y el papel del cristianismo en nuestra cultura, y la imagen del mundo que conlleva, y de cómo ésta choca con ciertas ideas muy difundidas en algunos ambientes contemporáneos.

Ahora bien, la teología lleva dos mil años reflexionando acerca de la experiencia originaria de la religión cristiana y del conocimiento de Dios que de ella se deriva, así como de la experiencia posterior del desarrollo de la Iglesia y la acción de Dios en (y por) ella. La riqueza de pensamiento a que ha dado lugar esta reflexión resulta, entretanto, inabarcable para una sola persona. Si a eso le sumamos el esfuerzo de los filósofos y los escritores de inspiración cristiana que han tratado de la Iglesia, o del evangelio, resulta claro que es imposible exponer de un modo exhaustivo el pensamiento de los cristianos acerca del cristianismo, o acerca del sentido de los diversos aspectos y enseñanzas de nuestra religión… y menos en el contexto de unas pocas páginas.

En consecuencia, se hace necesario delimitar con precisión los asuntos que se discutirán en este apartado, dejando al margen la

29. Martin Gardner, o Paul Davies pueden considerarse ejemplos contemporáneos de este tipo de teísmo sin adscripción a una religión concreta.

mayoría de los temas que tendrían que ver con la plausibilidad del cristianismo o con la adecuación de la perspectiva cristiana para enfocar los diversos aspectos de la realidad, y siendo conscientes de que, aun restringiendo mucho los asuntos abordables, sólo podremos ocuparnos de ellos de un modo fragmentario, esbozando líneas de pensamiento, sin seguirlas, y sin pretender que sean las únicas que se pueden trazar.

Para delimitar la discusión, procuraré ceñirme escuetamente a los temas que ha planteado nuestro amigo López Corredoira en su réplica, sin añadir elementos nuevos. Las secciones de dicha réplica que se ocupan especialmente del cristianismo son dos: *racionalidad y cristianismo*, y *la religión de los cristianos*. Por lo tanto, este apartado va a estar dividido en dos subapartados, cada uno de ellos dedicado a responder a los argumentos de la sección correspondiente del texto de López Corredoira.

Sin embargo, semejante restricción aún no recorta suficientemente la temática. Pues, como ya he mencionado en las primeras páginas de esta respuesta, López Corredoira tiene una forma de argumentar —saltando con rapidez de unos asuntos a otros, y de unas tesis a otras, sin incluir las correspondientes demostraciones— que me crea especiales dificultades a la hora de replicar. Me veo pues en el dilema de, o bien dejar sin respuesta numerosas afirmaciones con las que no estoy de acuerdo, o bien embarcarme en textos mucho más largos que los que trato de responder (como es el caso de éste mismo). En concreto, y por lo que se refiere a *racionalidad y cristianismo*, y *la religión de los cristianos*, el número de puntos que menciona y deja sueltos nuestro amigo es muy notable. De modo que no me va a quedar más remedio que usar la tijera. Para ello, tal vez resulte adecuado diferenciar el tratamiento de los dos subapartados, respondiendo en uno de ellos, una por una, a todas (o más bien casi todas) las afirmaciones

de López Corredoira que no puedo compartir, y recurriendo en el otro subapartado a una respuesta en líneas más generales.

El subapartado en el que voy a seguir más estrechamente el curso de los pensamientos de López Corredoira es el de *racionalidad y cristianismo*, por la sencilla razón de que es mucho más breve. Pienso que si hubiera que responder, punto por punto, a la avalancha de afirmaciones sueltas que nuestro amigo nos ha arrojado en *la religión de los cristianos*, haría falta escribir un libro.

De todos modos, estimo que tales recortes en la temática del presente apartado no le restarán fuerza como respuesta a la argumentación de la segunda réplica de López Corredoira. Puesto que, a fin de cuentas, lo que éste ha querido decirnos es que el cristianismo se refuta en cinco minutos. Y por eso, confío en que bastarán las páginas siguientes para mostrar que no es así.

3.1. *Racionalidad y cristianismo*

> Con la Sabiduría fundó Yahveh la tierra,
> consolidó los cielos con inteligencia.
> [Proverbios 3, 19]

Nuestro amigo López Corredoira amontona bajo el título de «racionalidad y cristianismo» una variopinta colección de críticas al cristianismo, centradas sobre todo en la relación de esta religión con el pensamiento racional en general, así como también en su relación con la ciencia moderna en particular. Como me resulta difícil estructurar de algún modo semejante retahíla de acusaciones, voy a responderlas siguiendo el (des)orden del texto mencionado, sin preocuparme del conjunto, que no sé si tendrá forma. Eso sí, procuraré ser muy breve en las respuestas, pues, en mi

opinión, la debilidad de las tesis de este apartado es manifiesta, y no creo que haya necesidad de detenerse a detallar obviedades.

(1) **Seguro que Soler Gil [...] sabe de sobra que las raíces del pensamiento racional hay que buscarlas en los clásicos griegos.**

Respuesta.— Esto del «pensamiento racional» es muy ambiguo. En un sentido, todo pensamiento es racional, de modo que cualquier civilización ha pensado racionalmente. Lo que sí es propio de la filosofía griega es el racionalismo, entendido como la tendencia a dar cuenta de los diversos campos de nuestra experiencia (empezando por el de los fenómenos de la naturaleza y siguiendo por el ámbito de la ética) a partir de unos pocos principios generales y de una serie de derivaciones lógicas a partir de esos principios. Esta forma de pensar había de conducir necesariamente a una desmitificación de la visión del mundo. Lo cual no significa que la filosofía condujera al ateísmo, pero sí a un conflicto con la tradición religiosa de raíz homérica: Hubo escuelas filosóficas materialistas y escuelas teístas, pero el Dios de los filósofos no era, en ningún caso, como los dioses de la mitología. De modo que, en el mundo griego, convivieron durante siglos tendencias enfrentadas (la tradición mitológica y la tradición filosófica, y, dentro de la tradición filosófica, las escuelas materialistas y las escuelas teístas). Cuando el cristianismo (y antes que él el judaísmo) entró en contacto con el mundo griego, encontró que las posiciones de algunas corrientes filosóficas (especialmente la platónica y la aristotélica) incluían una idea de Dios (único, racional, bueno etc.) consistente, en líneas generales, con la concepción judeocristiana de la divinidad. Más aún, tanto el platonismo como el aristotelismo concebían el mundo como dependiente (y en cierto modo como reflejo) de esa racionalidad divina, lo que también

encajaba con el planteamiento teológico judeocristiano. De ahí que la Iglesia se sirviera, en la medida de lo posible,[30] de la filosofía platónica y aristotélica. Por consiguiente, el cristianismo no «heredó» la racionalidad de Grecia, sino que entró en una relación mutuamente enriquecedora con algunas corrientes del pensamiento griego, que encajaban parcialmente con sus propios planteamientos (entre los que se incluía la racionalidad del mundo, de la que se habla en muchos pasajes de la Biblia). Por decirlo casi con los términos de López Corredoira: una raíz del pensamiento racional(ista) se encontraba en los filósofos griegos, mientras que otra raíz del pensamiento racional(ista) se encontraba en la Biblia, y, al encontrarse ambas raíces, se potenciaron y determinaron la imagen del mundo propia de Occidente.

(2) **Hay un dato histórico curioso: el fin de la cultura clásica coincide más o menos con la llegada al poder de los cristianos, con el emperador Constantino a principios del siglo IV.**

Respuesta.— «El final de la cultura clásica» es otra expresión ambigua. El final que consideremos depende del ámbito cultural que estemos tratando. Si nos ceñimos a la filosofía, que es la disciplina relevante en esta discusión, lo cierto es que en todo el periodo romano no se produjo ningún avance significativo (salvo en ética y filosofía práctica). La filosofía teórica, después de los grandes logros de las escuelas platónica y aristotélica, pasó por una larga fase de estancamiento que —si dejamos aparte figuras aisladas de gran

30. Y digo en la medida de lo posible porque, junto a los paralelismos que acabo de señalar entre el pensamiento platónico y aristotélico de un lado, y la teología judeocristiana de otro, subsistían también diferencias que no se deben olvidar. Pensemos en la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo o en la de la imperfección intrínseca de la materia y el mundo material en Platón, por mencionar dos ejemplos, entre otros muchos, de doctrinas incompatibles con la teología judeocristiana.

calidad, como las de Plotino, Boecio, Juan Escoto Erígena, San Anselmo, Pedro Abelardo y, sobre todo San Agustín— duraría, en Occidente, hasta el florecimiento de la escolástica del siglo XIII. Por consiguiente, la época romana apenas si aportó nada, por lo referente a la imagen del mundo: en cosmología, la escuela alejandrina prosiguió con el programa platónico de encontrar los movimientos circulares adecuados para dar cuenta de los movimientos aparentes de los astros y logró un gran refinamiento técnico, pero sin cuestionar el marco teórico básico (que se mantuvo hasta Copérnico y Kepler); en física, no se superó el planteamiento aristotélico hasta la época de Galileo (y sus predecesores de la Edad Media tardía); en metafísica habría que esperar a la escolástica del siglo XIII para encontrar avances en relación con cuestiones como la del principio de individuación, la de la relación entre los conceptos universales y los individuos particulares, y otros muchos problemas; en filosofía del tiempo, el paréntesis creativo fue, en cierto modo, menor, pues el análisis del tiempo en la física de Aristóteles fue ya superado en muchos puntos por el de San Agustín..., pero luego habría que esperar hasta la filosofía moderna para encontrar nuevos elementos en la discusión de este tema, etc. etcétera.

En definitiva, que no tiene sentido asociar la adopción del cristianismo por los emperadores de Roma con un supuesto final del pensamiento racional clásico. Lo cierto es que los avances en el pensamiento filosófico ocurren de manera muy irregular. Y por eso, la historia de la filosofía se asemeja más a un proceso de actividad volcánica que al crecimiento de una función continua.[31]

31. Me queda la duda de si lo que pretenderá López Corredoira no será, más bien, acusar al cristianismo del derrumbe del Imperio romano. La acusación sería absurda, pues basta abrir un libro de historia antigua para encontrar las causas internas (por ejemplo, la inestabilidad del sistema esclavista romano, que sólo podía funcionar a base de una expansión permanente del Imperio; la existencia de enormes desigualdades económicas entre los grupos sociales; el estancamiento demográfico etc.) y externas (la presión creciente de los pueblos germánicos) que motivaron su hundimiento. Lo que sí está claro es: (1) Que el imperio romano se derrumbó por sus propios defectos estructurales, y (2) que el derrumbamiento de una civilización implica generalmente la pérdida de su cultura. En este sentido, si no se produjo una pérdida total de la cultura clásica fue gracias a la Iglesia, la cual, en medio de la catástrofe que supuso la caída de Roma, salvó lo que pudo y se esforzó, en los siglos siguientes, por la restauración del nivel intelectual de la época greco-romana.

(3) **Los epicúreos u otros pensadores de tradición atomista, más próximos a las actuales ideas científicas, no fueron tan bien acogidos por la cristiandad. Ni tampoco aquellos griegos como Aristarco de Samos que proclamaban que la tierra giraba alrededor del sol. La Iglesia escogió sus filósofos según qué doctrinas le resultaban convenientes para complementar su sagrada Biblia.**

Respuesta.— Cuatro observaciones me parecen pertinentes con relación a este párrafo:

—La primera es que lo que nos dice aquí López Corredoira no parece encajar bien con lo que nos ha sugerido en el párrafo anterior: una de dos, o la Iglesia simplemente copió de los griegos lo que nuestro amigo llama «el elemento racional» o, por el contrario, seleccionó el pensamiento que más se adaptaba al suyo propio. En este segundo caso (que es el que yo creo que se ajusta a los hechos históricos), está claro que la idea de la racionalidad del universo debía de constituir ya parte del pensamiento judeocristiano previo al encuentro con el mundo griego, pues, de otro modo, lo lógico hubiera sido el rechazo general de la filosofía y no la adopción de semejante elemento extraño.

—La segunda: no hay nada de particular en que, cuando se produce un diálogo entre dos culturas, se potencie lo que pueda haber de común entre ellas y no se adopte lo que implica un enfrentamiento radical. El epicureísmo y el atomismo constituían

focos de pensamiento ateo, mientras que la Academia y el Liceo cultivaban un pensamiento teísta. ¿Qué hay de raro en que la Iglesia prestara atención a estas últimas escuelas, y no a las otras?

—La tercera: no se puede decir, sin más, que los epicúreos y los atomistas se encuentren más próximos a las actuales ideas científicas. En cuanto al método, todas las escuelas griegas se encuentran lejos del método científico moderno (salvo, en algunos aspectos, la escuela astronómica alejandrina). Y en cuanto al contenido, hay tesis de los atomistas y los epicúreos que están más cerca de las ideas actuales que las de sus oponentes, y otras tesis que están más lejos (por ejemplo en cosmología, ya que tanto los atomistas como los epicúreos rechazan, en general, la idea de una totalidad física).

—La cuarta: la Iglesia no tuvo en cuenta el pensamiento de Aristarco de Samos por el mero hecho de que no lo tuvieron en cuenta ni los astrónomos alejandrinos (que constituían la mejor escuela científica de la Antigüedad) ni prácticamente nadie. Y los astrónomos no lo tuvieron en cuenta porque parecía que, si la tierra realmente se moviera, deberían observarse efectos de este movimiento. (Al menos según la física aristotélica, que casi nadie discutía en el mundo antiguo, hubieran debido observarse violentos efectos asociados con un movimiento así.) No es función de la Iglesia el decidir sobre disputas científicas, como bien recordó Galileo, y, antes que él, San Agustín. Y el hecho de que haya pasajes en la Biblia que mencionan el movimiento del sol no implica que la teología haya de rechazar el heliocentrismo. Pues nada obliga a interpretar esos pasajes literalmente, por la sencilla razón de que sería absurdo considerar que los antiquísimos redactores de semejantes textos habían de estar al tanto de la estructura física del universo. Sobre la interpretación de la Biblia me voy a extender en el subapartado siguiente. De modo que aplazo este

punto para entonces. Sólo añadiré aquí una observación que ya hicieron Copérnico y Galileo en su momento: que en la Biblia también hay pasajes que parecen sugerir la planitud de la tierra, y tal cosa no impidió que la inmensa mayoría de los teólogos medievales aceptaran su redondez con la completa seguridad de no estar traicionando el espíritu de la Escritura.[32]

(4) **Tertuliano: «La filosofía es perjudicial para el cristiano pues puede originar herejías». San Agustín dice que «la razón tiene que estar supeditada a la fe». Y Santo Tomás de Aquino: «Cuando se contradicen el conocimiento natural y revelado, el error radica en la razón».**

Respuesta.— El caso de Tertuliano es completamente diferente al de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. En los primeros momentos del encuentro entre el cristianismo y el mundo griego hubo Padres de la Iglesia que temieron que este encuentro podría desvirtuar el contenido del cristianismo, mientras otros vieron en la filosofía griega un poderoso aliado de la fe cristiana. Tertuliano

---

32. Muy interesante a este respecto es el prólogo de Copérnico al libro *De revolutionibus*, dirigido al Papa Pablo III. En el párrafo final de este prólogo [(Copérnico (1987), página 11], es decir, en un lugar especialmente bien visible, incluye Copérnico la siguiente observación, relativa a aquellos que pretenden buscar objeciones al heliocentrismo en determinados pasajes de la Biblia:

> Si por casualidad hay charlatanes que, aun siendo ignorantes de todas las matemáticas, presumiendo de un juicio sobre ellas por algún pasaje de las Escrituras, malignamente distorsionado de su sentido, se atrevieran a rechazar y atacar esta estructuración mía, no hago en absoluto caso de ellos, hasta el punto de que condenaré su juicio como temerario. Pues no es desconocido que Lactancio, por otra parte célebre escritor, aunque matemático mediocre, habló puerilmente de la forma de la tierra, al reírse de los que transmitieron que la tierra tiene forma de globo. Y así, no debe parecernos sorprendente a los estudiosos, si ahora otros de esa clase se ríen de nosotros. Las matemáticas se escriben para los matemáticos, a los que estos trabajos nuestros, si mi opinión no me engaña, les parecerán que aportan algo a la república eclesiástica, cuyo principado tiene ahora Su Santidad.

fue un autor del primer grupo, mientras que San Justino, San Clemente de Alejandría y Orígenes (entre otros muchos) optaron decididamente por la filosofía. En realidad, la corriente profilosófica fue siempre la más fuerte (y posiblemente tenga origen en el propio San Pablo, a juzgar por el relato del discurso paulino en el Areópago de Atenas, así como por el contenido de algunos pasajes de sus cartas, especialmente de la carta a los romanos).[33]

En cuanto a la posición de San Agustín y Santo Tomás, se puede resumir así: los dos parten de la doctrina de San Pablo de que el hombre posee un cierto conocimiento natural de Dios (y del mundo) que puede alcanzarse por medio de razonamientos filosóficos (por ejemplo, a la manera que estoy tratando de presentar en este debate), así como un conocimiento de Dios (y del mundo en cuanto Creación) que se deriva de la revelación de la divinidad depositada en la Biblia.[34] Asumido esto, los dos autores se plantean la cuestión de cuál sería la actitud más razonable en el caso de que pareciera darse, en algún punto, un conflicto entre las dos fuentes de conocimiento que ellos reconocen como válidas. Y, puestos en ese caso hipotético, consideran que sería más inseguro confiar en el razonamiento natural[35] (expuesto a todo

33. Acerca de la opción del cristianismo primitivo por la filosofía y las raíces de esta opción, consúltese, por ejemplo, Ratzinger (2001a), páginas 117-127.

34. Y en la tradición de la Iglesia.

35. Es importante tener en cuenta aquí que la puesta en cuarentena de los razonamientos filosóficos que se opongan a la fe no es extensiva a cualquier razonamiento, como pueda ser la demostración de un teorema matemático o los razonamientos que estén bien fundados en la experiencia. En este caso, la postura de ambos autores es decir que tales razonamientos no pueden contradecir la fe, puesto que la fe y la naturaleza provienen del mismo autor. De modo que si alguien opina que algún pasaje de la Biblia se opone a una verdad natural evidente, es que no ha interpretado bien dicho pasaje. Siglos más tarde Galileo se apoyaría en estos planteamientos para justificar la compatibilidad del heliocentrismo con la Biblia. En la carta a Cristina de Lorena, por ejemplo, Galileo cita y comenta varios pasajes de San Agustín que avalan esta postura. Consúltese al respecto Galileo (1987).

tipo de errores, como muestran las interminables disputas de la historia de la filosofía), que en el contenido de la Revelación, que viene avalado por testigos que ellos consideran fidedignos.

En este planteamiento no hay nada de particular. Se trata de un discurso análogo al que se realiza en la ciencia continuamente, cuando un científico tiene que decidir qué principios y qué datos le parecen más fuertes y cuáles está dispuesto a abandonar (o reinterpretar) en caso de que se dé un fenómeno difícil de explicar. Lo único que ocurre aquí es que San Agustín y Santo Tomás se encuentran embarcados en una corriente de pensamiento (el pensamiento cristiano) y afirman, consecuentemente, que confían más en la solidez de los principios de esa corriente que en la solidez de los razonamientos que se puedan oponer a ellos. Éste es un planteamiento a todas luces legítimo, con tal de que el que lo asuma esté dispuesto a mostrar dónde se encuentra el fallo de los razonamientos que se oponen a los principios que él postula como ciertos. Sobra decir que tanto San Agustín como Santo Tomás estuvieron siempre dispuestos a entrar en este tipo de argumentaciones. Más aún, San Agustín terminó adhiriéndose a la perspectiva cristiana después de haber pasado por diversas escuelas filosóficas que no terminaron de satisfacer a su razón. De modo que hablar de la «fe irracional que ha dominado el pensamiento cristiano», como hace López Corredoira, supone una gratuidad: Tanto San Agustín como Santo Tomás de Aquino fueron filósofos de primera fila, a los que no creo que se les pueda acusar en serio de no ser «amigos de lo racional».

(5) **Se nos narra en el Génesis la expulsión de Adán y Eva del paraíso por haber comido un fruto del árbol del conocimiento, del árbol de la ciencia. ¿Será que Dios no quería compartir su racionalidad con los hombres?**

Respuesta.— Puestos a citar de la Biblia, hay que citar bien. El pasaje que menciona nuestro amigo López Corredoira habla del «árbol de la ciencia *del bien y del mal*». Lo cual indica que el autor no está refiriéndose aquí a ninguna ciencia natural, sino al problema del origen del mal moral en el mundo. Prueba de ello es que desde las primeras exégesis de este pasaje que se conocen (y que, por cierto, se encuentran en otros pasajes de la propia Biblia y son, en muchos siglos, anteriores al origen de la ciencia moderna) hasta las más recientes, la unanimidad de los intérpretes acerca de este punto ha sido prácticamente total.

(6) **Que los científicos de Occidente fueran en su mayor parte cristianos no debe interpretarse como que su formación cristiana ayudara a su búsqueda científica. Si acaso, la tradición de los griegos filtrada por la cristiandad pudo inspirar a cierta búsqueda de explicaciones racionales.**

Respuesta.— Esta frase de López Corredoira me parece interesante porque ilustra hasta qué punto la manera de discurrir de nuestro amigo se asemeja a la de los filósofos cristianos que está criticando [véase la tesis discutida en el punto (4)]. San Agustín y Santo Tomás creen que el cristianismo es verdadero y, por tanto, sospechan de entrada de cualquier razonamiento natural que parezca contradecir su fe. Por su parte, López Corredoira cree en el materialismo, y cree, por consiguiente, que el cristianismo es falso. Y así sospecha, de entrada, de cualquier razonamiento natural que parezca favorecer aquello que considera que seguro tiene que ser falso. A mí no me parecen mal este tipo de planteamientos,[36] con

36. Más aún, me parece que es inevitable razonar así, en mayor o menor medida, puesto que todos partimos de una posición que damos (siquiera provisionalmente) por cierta, y juzgamos la verdad de los otros enunciados en función de la base de certeza de la que partimos.

tal que luego esté uno dispuesto a mostrar dónde se encuentra el fallo del razonamiento que amenaza la propia fe. Sin, embargo, a López Corredoira sí que parece molestarle esta forma de pensar, a juzgar por su acusación de que «la única razón que le ha interesado a la cristiandad es la que da la razón a los prejuicios de su fe; o sea, que la fe (irracional, incontestable) es lo que ha dominado el pensamiento cristiano». Yo no creo que, por tomar como punto de partida de un razonamiento un determinado conjunto de enunciados que damos por ciertos (siquiera provisionalmente, a modo de hipótesis), estemos cayendo en la irracionalidad. Pero, si así fuera, es evidente que el pensamiento de López Corredoira no resultaría menos irracional que el pensamiento cristiano que combate. Al contrario. Sería aún más irracional, pues nuestro amigo ni siquiera se toma la molestia de demostrarnos por qué es imposible que la formación cristiana de los primeros científicos influyera positivamente en su búsqueda científica. Mientras que San Agustín y Santo Tomás (y muchos otros filósofos cristianos) sí que se preocuparon de buscar los puntos débiles de aquellos razonamientos que se oponían a su fe.

(7) **¿Qué ciencia iba a producir Galileo si al encontrar que sus hallazgos contradicen la Biblia se conforma con lo que ella dice?**

Respuesta. — Los hallazgos de Galileo no contradecían la Biblia. O, para ser más precisos, no contradecían el contenido teológico de la Biblia. Al contrario, dichos hallazgos confirmaban la racionalidad del universo, y por eso reforzaban la apuesta de la tradición religiosa judeocristiana por la universalidad de la racionalidad (derivada de la racionalidad de Dios). Ahora bien, para entender por qué la cuestión del heliocentrismo, por ejemplo, no

contradice la Biblia, es necesario entrar en la discusión de cuál es el contenido propio de la Biblia y cuales son las adherencias culturales que todo texto incluye necesariamente (los de la Biblia también), pero que no afectan al contenido propio (teológico, en este caso). Pero, como de este asunto voy a hablar en el subapartado siguiente, lo dejo estar por ahora. Sólo añadiré, de momento, que Galileo se pasó la vida asegurando que sus hallazgos no contradecían (el contenido teológico de) la Biblia, por los mismos motivos por los que prácticamente todos los teólogos coincidían en afirmar que la redondez de la tierra no contradice la Escritura, a pesar de que en algún texto de la misma se hable de los confines del mundo, el abismo y las columnas de la tierra.[37] Y por el mismo motivo que Santo Tomás de Aquino (que no creo que estuviera en condiciones de tener miedo de la ciencia moderna, ni de intentar adaptar *ad hoc* la teología a la imagen moderna del mundo) afirmó que aquellos pasajes en los que la Escritura parece contradecir lo que conocemos por la razón natural son pasajes que no han de interpretarse literalmente.[38]

37. Este ejemplo del tratamiento por los teólogos del asunto de la redondez de la tierra lo había mencionado ya el propio Copérnico en el prólogo de su obra *De revolutionibus* [como he recordado en una nota a pie de página del punto (2)], de donde probablemente lo tomara Galileo. En realidad, los argumentos de Galileo en favor de la interpretación alegórica de los pasajes bíblicos referidos al movimiento del sol se encontraban sólidamente apoyados en la tradición interpretativa de los teólogos medievales. Por eso cabe conjeturar que sus tesis no habrían provocado la reacción negativa que tuvieron de haber sido expuestas en un periodo histórico más tranquilo, y no en mitad de la Guerra de los Treinta Años, el conflicto religioso más lamentable de la historia del cristianismo. En este sentido resulta interesante la observación de Rioja y Ordóñez [Rioja y Ordóñez (1999), página 152]:

> En la Iglesia católica existía una corriente de opinión que enlazaba con San Agustín (y de la que participaba Copérnico), según la cual era posible una interpretación alegórica de la Biblia. Esto es, los textos sagrados fueron escritos de acuerdo con las nociones que en aquella época se tenían y, en consecuencia, no debían entenderse como una descripción de la realidad celeste. Por esta razón, no era aconsejable servirse de ellos en apoyo de una u otra tesis cosmológica. De hecho hasta la amonestación de Galileo y el edicto del año 1616, durante siglos no se había condenado ninguna cosmología concreta (ni siquiera cuando era tan heterodoxa como la del cardenal Nicolás de Cusa en el siglo XV).

(8) **¿Que eran todos cristianos? ¿Y qué remedio les quedaba? Yo también lo sería quizá si me amenazasen con llevarme a la hoguera por decir la cuarta parte de lo que digo en estas páginas.**

Respuesta.— En el párrafo de mi anterior respuesta al que replica aquí López Corredoira, no hacía yo referencia al hecho de que los fundadores de la ciencia moderna fueran todos cristianos, pues este dato no sería muy significativo, teniendo en cuenta que la ciencia moderna surgió en una época en la que casi todo el mundo en Europa era (oficialmente) cristiano. El hecho al que hacía referencia es que los fundadores de la ciencia moderna (Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, Descartes, Pascal, etc.) poseían todos un interés por la religión bastante superior al de la media de su época (a juzgar por lo que nos cuentan sus biógrafos, por lo que ellos mismos escribieron, y por otros testimonios).[39] Y

38. Acerca del pensamiento de Santo Tomás de Aquino sobre las relaciones entre el conocimiento natural y el conocimiento revelado consúltese la *Suma contra gentiles* (I, VII) así como la *Suma teológica* (I, 1, 8, ad 2). Por cierto que en este asunto hay un matiz que quisiera resaltar. En el punto (4) he mencionado que Santo Tomás considera que, si parece haber una contradicción entre lo que sabemos por la fe y lo que concluimos en un razonamiento filosófico, se impone desconfiar del razonamiento filosófico de turno. En cambio ahora afirma que, si parece haber una contradicción entre la interpretación literal de un pasaje de la Biblia y lo que nos dice la razón natural, se impone cuestionar la interpretación literal del pasaje que sea. Se ve claro, comparando estos dos enunciados, que para Santo Tomás el contenido de la fe cristiana dista mucho de poder identificarse con una lectura literal de la Biblia. En realidad, esto es evidente. Pero no está de más recordarlo, dado que López Corredoira está sugiriendo aquí que el heliocentrismo se opone al cristianismo.

39. Incluyendo también indicios indirectos, como el que supone la cantidad de obras teológicas de la biblioteca de Newton.

este hecho sí que me parece significativo. Y no creo que se pueda quitar de en medio a la ligera, con argumentos como el que nos propone aquí nuestro amigo.

(9) **Los incontables casos de persecución y asesinato contra científicos, o crímenes contra la ciencia, [...] las decenas de millones de personas asesinadas por sus herejías contra la fe en Cristo.**

Respuesta.— La verdad es que he estado a punto de no responder a estas afirmaciones. Con independencia del número de actos violentos cometidos, por los motivos que sea, en nombre del cristianismo, cada uno de ellos supone una traición al espíritu del Evangelio. Porque Cristo no organizó un ejército para extender su doctrina, ni dejó que lo proclamaran rey sus seguidores, ni aprobó la violencia como método de defensa de la fe. Al contrario, enseñó que había que amar a los enemigos, y rezar por los que nos persiguen y nos calumnian. Que al que nos hiere en una mejilla tenemos que ofrecer la otra. Y que la violencia no era un recurso legítimo para defenderlo a Él (como mostró en el pasaje de su detención en el Huerto de los olivos, cuando reprendió a San Pedro por haber intentado protegerlo espada en mano). Dados los numerosos y clarísimos pasajes del evangelio en los que se condena el uso de la fuerza, lo único que puede hacer un cristiano es avergonzarse por cada vez que se ha empleado el nombre de Cristo para hacer el mal. Aquí no hay excusa.

Sin embargo, conviene que nos detengamos un poquito en este tema, porque López Corredoira nos presenta un escenario en el que la ciencia surge pese a las ideas cristianas y tiene que sufrir durantes siglos innumerables persecuciones, hasta que finalmente se libra de la Iglesia, después de haber quedado en el

camino la sangre de no sé cuántos millones de científicos («incontables», según nuestro amigo).

Este escenario no se ajusta a la verdad, y por eso no quiero dejarlo estar así. Para empezar, tendríamos que tener en cuenta que, al acercarnos a cualquier movimiento social, sea de motivación religiosa, o filosófica, o política, o histórica, o étnica o de cualquier otro tipo, hay que distinguir entre el conjunto de ideas propio de ese movimiento, y la estructura de poder generada por la agrupación de un conjunto de personas en torno a unos fines. Cualquier agrupación de personas en torno a un pensamiento (máxime si este pensamiento tiene consecuencias prácticas) genera inevitablemente una estructura de poder.[40] Y esto, a su vez, da pie a la incorporación al movimiento de personas motivadas, no tanto por las ideas, como por la mencionada estructura. Por eso, al analizar las relaciones históricas entre dos movimientos sociales (como pueden ser, en este caso, la Iglesia y la comunidad científica), es preciso distinguir cuidadosamente entre las interacciones que se derivan de la relación entre las ideas propias de cada movimiento y las que tienen su origen en las estructuras de poder asociadas a ellos.

Pues, si nos fijamos en el plano de las estructuras de poder, resulta poco verosímil que un fenómeno como el nacimiento de la ciencia pudiera darse sin resistencias ni conflictos de ningún

40. Una estructura tal puede ser de muchos tipos (abarcando desde instituciones completamente reglamentadas a mecanismos comunitarios, más o menos indefinidos, tendientes a controlar los conjuntos de reglas de conducta cuyo cumplimiento interesa al grupo), y, en sí, no tiene por qué resultar reprobable. De hecho, tales estructuras suelen cumplir funciones razonables (como por ejemplo facilitar la transmisión del pensamiento del grupo que la ha originado, facilitar la comunicación de unos miembros del grupo con otros, distribuir las ocupaciones de los miembros en función de los fines que se propone el grupo, etc.). Lo que no quiere decir que las estructuras de poder no conlleven riesgos. Al contrario, sus peligros son tan evidentes como inevitables.

tipo. O, dicho más concretamente, parece casi forzoso que tuviera que haber teólogos, obispos, catedráticos de universidad, etcétera, que vieran en el desarrollo del movimiento científico una amenaza a la Iglesia y que hicieran lo posible por controlar a los científicos, de grado o por fuerza. Y parece forzoso que, en muchos casos, esta actitud no estuviera motivada por la estrechez de pensamiento del que veía tal amenaza, sino por un inevitable instinto de conservación del poder institucional, que fomenta la resistencia a cualquier cambio que pueda recortar la influencia de las estructuras vigentes. Vistas las cosas desde este ángulo, me resulta difícil concebir una sociedad, cristiana o no, en la que pudiera surgir una comunidad nueva de pensamiento como la comunidad científica, sin que se dieran conflictos con las instituciones existentes.[41]

Y de ahí que no me extrañe de que López Corredoira pueda mencionar casos de conflicto entre determinados representantes de la comunidad científica y las autoridades eclesiásticas. Lo raro sería que no se hubiera dado ningún roce. Pero lo que no veo es qué demuestra la mención de tales o cuales casos particulares. Pues la cuestión de fondo, a la que hacía referencia en mi respuesta anterior, es la de las ideas. ¿Qué influencia tuvieron las ideas cristianas en el origen de la ciencia moderna?

Al escribir estas líneas tengo sobre la mesa el detallado estudio de Stanley Jaki *Science and creation.*[42] En él, Jaki nos ofrece el cuidadoso análisis de una serie de culturas en las que podría haber surgido, en principio, un pensamiento con las características de la ciencia moderna (la cultura hindú, maya, egipcia, babilónica, griega y musulmana medieval). Y nos muestra este autor los elementos en el pensamiento de cada una de estas culturas que finalmente impidieron el desarrollo de la ciencia. A continuación describe la situación intelectual en las universidades cristianas europeas de la baja Edad Media y describe el modo en que la imagen del mundo transmitida en ellas despejó el camino que llevaría al nacimiento de la física.

Ésta es una propuesta concreta de comprensión de un fenómeno histórico. Una propuesta, por lo demás, consistente con el hecho, que apuntaba antes, de que los fundadores de la ciencia moderna fueron en general personas profundamente cristianas, con una sensibilidad para las cuestiones religiosas bastante superior a la habitual en su época. De modo que si López Corredoira quiere demostrarnos que «la ciencia ha progresado a pesar de las ideas cristianas», lo que tendría que hacer es, en primer lugar, señalar dónde se encuentra el fallo de argumentaciones como la de Jaki; y, en segundo lugar, proponernos una explicación del hecho de que la ciencia moderna viniera a surgir y desarrollarse precisamente en uno de los ambientes más hostiles (en su opinión) a la misma.

Lo que no es de recibo, es que, en lugar de entrar en este tipo de explicaciones, nos recuerde un par de ejemplos del inevitable (aunque muy lamentable) conflicto de cualquier pensamiento nuevo con una estructura de poder existente o con la cerrilidad de este o aquel individuo poderoso. Pues es evidente que tales ejemplos no hacen más que ocultar la cuestión decisiva, que es la de la influencia de unas ideas sobre otras.

Por lo demás, y aunque repito que cualquier caso de violencia supone una traición al evangelio, he de decir que no fueron tantos los crímenes como afirma López Corredoira. En ningún caso se dio una persecución sistemática a la ciencia moderna. Lo cual

41. Baste como ejemplo recordar la persecución que tuvieron que padecer no pocos filósofos griegos, para mostrar que, en este punto, lo decisivo no era el marco cristiano.

42. Jaki (1990).

también es lógico, considerando la afinidad del pensamiento científico con la idea de la racionalidad del universo como reflejo de la razón divina. Al contrario, fueron muchos los apoyos que recibieron los nuevos estudios por parte de personas con responsabilidad en las instituciones de la Iglesia. Lo que ocurre es que tales anécdotas resultan mucho menos espectaculares que el «caso Galileo», de modo que no suelen brillar en los manuales de historia de la ciencia.

Pero no voy a entrar en este asunto, porque no quiero empezar una guerra de cifras con nuestro amigo, que no creo que nos llevara a ninguna parte. De modo que me limitaré a recordarle que la población europea del siglo XVII (incluyendo los países eslavos y las amplias regiones controladas por el Imperio otomano, que no participaban en las disputas teológicas de Occidente) ascendía a unos 150 millones de habitantes. Así que no veo cómo pudo ocurrir que hubiera «decenas de millones de personas asesinadas por sus herejías contra la fe en Cristo, sin contar con las guerras». Ni aun sumando los habitantes de Europa en los últimos dos mil años salen unas cuentas consistentes con la cifra de asesinatos que sugiere López Corredoira.

Con esto creo que podemos dejar ya el subapartado sobre la racionalidad y el cristianismo. Si acaso, permítaseme realizar una última observación: en las páginas anteriores, y sobre todo en mi respuesta anterior, he defendido que el cristianismo desempeñó un papel decisivo en el origen de la ciencia moderna. Quiero ahora terminar la discusión de este punto haciendo notar que el cristianismo continúa, de hecho, desempeñando un papel muy importante en la salvaguarda del genuino espíritu científico, que es un espíritu de búsqueda de la verdad, frente a las tendencias que pretenden rebajar la ciencia a una empresa técnico-instrumentalista. Estas tendencias se encuentran íntimamente

relacionadas con la idea, cada vez más extendida en nuestra civilización (o, al menos, en nuestras facultades de filosofía), de que la verdad, si acaso existe, es inaccesible al hombre. Frente a un pensamiento que nos sugiere sustituir la verdad por construcciones y consensos útiles, el cristianismo, con su apuesta decidida por la capacidad humana de alcanzar un conocimiento auténtico de la realidad, sigue hoy día sentando las bases para que la ciencia no termine estancándose en un instrumentalismo miope. A este respecto, quiero subrayar la importancia de la reflexión sobre las relaciones entre la fe cristiana y la razón natural efectuada por el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio*. En realidad, hubiera podido ahorrarme este subapartado,[43] ya que el tema de «la racionalidad y el cristianismo» se encuentra admirablemente analizado en dicha encíclica. Un texto motivado, entre otras cosas, por la percepción, por parte de Juan Pablo II, del peligro de que la investigación filosófica llegue a «perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general».[44] En cualquier caso, encarezco al lector interesado en la interacción entre ciencia, filosofía y teología que consulte el mencionado documento, que puede descargar en la página web del Vaticano. Siempre es arriesgado el oficio de profeta, pero, tal y como veo evolucionar la filosofía universitaria, y hasta la opinión pública en general, me atrevo a conjeturar que la oleada de pesimismo en relación con la capacidad humana de alcanzar conocimientos verdaderos (y la consiguiente tendencia al escepticismo y al relativismo) va a ir en aumento a lo largo de este siglo que comienza. Pesimismo epistemológico, es-

43. Sólo que entonces podría haber dado la impresión de que estaba intentando eludir las críticas de López Corredoira con una referencia, en lugar de coger el toro por los cuernos (y esta impresión quería evitarla a toda costa, para no echarle más leña al fuego de nuestro amigo).

44. Juan Pablo II (1998), punto 5.

cepticismo, relativismo: un ambiente venenoso para el progreso (no rutinario) de la ciencia. Un ambiente que no puede darse en el contexto del pensamiento cristiano, pero que resulta prácticamente inevitable al considerar el mundo en clave materialista.[45]

3.2. *La religión de los cristianos*

Nuestro amigo López Corredoira cree poder resumir el mensaje del Nuevo Testamento (lo específicamente cristiano) en un sólo párrafo —tomado, por más señas, de ese gran conocedor del cristianismo que fue Nietzsche—. Copio la síntesis del evangelio que nos proponen:

> Una mañana salieron los presos al patio a trabajar; el carcelero se hallaba ausente. Unos, como tenían por costumbre, se dedicaron inmediatamente a trabajar, pero otros se quedaron sin hacer nada y miraban a su alrededor con aire provocador. Entonces salió uno de las filas y dijo a voces: «Haced lo que queráis: trabajad o no trabajéis; da igual. El carcelero ha descubierto vuestros secretos manejos y va a castigaros muy duramente. Ya sabéis qué implacable y rencoroso es. Pero escuchad lo que os voy a decir: hasta ahora no me conocíais; yo no soy lo que pensáis, soy el hijo del carcelero y puedo lograr de él cualquier cosa. Puedo salvaros, y voy a hacerlo. Pero he de advertiros que sólo salvaré a los que creáis que soy el hijo del carcelero. Quien no me crea, recogerá los frutos de su incredulidad». [Nietzsche, *El caminante y su sombra.*]

Reconozco que, mi primera reacción, al leer esta tontería, fue de enfado: ¿Cómo se puede atrever uno en serio —dije para mí—

45. Sobre este punto considérese, a modo de ejemplo, la discusión —en el próximo apartado— de la capacidad humana de adquirir conocimientos verdaderos.

a tratar de sintetizar la riqueza de contenidos del mensaje cristiano (que ha dado origen, a lo largo de la historia, a tantas reflexiones teológicas y filosóficas, a tantos criterios de acción y a tantas novedades en nuestra concepción, no sólo de Dios, sino también del hombre) en un párrafo, y encima en uno como éste? Ahora bien, pasado el primer momento de mal humor, me di cuenta de que tenía que precisar el motivo de mi rechazo. En realidad, el problema de este resumen no es su concisión, sino su contenido, ajeno por completo a la realidad. De hecho, se puede expresar el núcleo de la fe cristiana, no ya en un párrafo, sino incluso en una frase. Y el Papa Benedicto XVI acaba de recordárnoslo al comienzo mismo de su primera encíclica:

> «Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn. 4, 16). Estas palabras de la primera carta de Juan expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino. Además, en este mismo versículo, Juan nos ofrece, por así decir, una formulación sintética de la existencia cristiana: «Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él».[46]

En efecto, el cristianismo comparte con las demás formas de teísmo su concepción de Dios como un ser al que se logra caracterizar mejor —dentro del conjunto de recursos descriptivos que nos proporciona nuestra experiencia— mediante el empleo de atributos personales tales como la autoconciencia, la inteligencia y la voluntad, que mediante el empleo de otros atributos, asociados con nuestra experiencia de lo inerte. Pero lo específicamente cristiano es la creencia en que Dios es, ante todo, un ser que ama a

46. Benedicto XVI (2005).

sus criaturas. Cristiana es la afirmación de que el amor es el rasgo más característico de Dios y que, en particular, ha amado tanto al hombre, que ha asumido la naturaleza humana, en la persona de Jesucristo.

Evidentemente, para aceptar este planteamiento no bastan las consideraciones de la razón natural. Este tipo de consideraciones pueden servir para llevarnos a aceptar la verosimilitud de la imagen teísta del mundo, y de este modo, hacer más sencillo el salto de la fe. Si —al hilo de reflexiones como la que hemos estado realizando en el debate sobre la cosmología, o después de la consideración de otros temas, como los que mencionaré de pasada en el apartado siguiente— uno llega al convencimiento de que lo más plausible es considerar que el corazón de la realidad lo constituye el Dios vivo y no la materia inerte, entonces resulta más fácil, qué duda cabe, aceptar el mensaje cristiano. Pero del teísmo accesible a la razón natural no se deduce el cristianismo. Para ser cristiano es necesario, y en esto le doy la razón a López Corredoira, la fe, o, si se quiere, la confianza en las personas que se nos presentan como testigos del evangelio.

¿Hay alguna forma de apoyar esta confianza? Sí. Hay varios apoyos. Ninguno constituye una demostración rigurosa de nada, pero todos pueden servir de ayuda. Uno de estos apoyos nos lo proporciona la coherencia de los primeros que anunciaron el evangelio y que prefirieron arriesgarse a mil complicaciones, y hasta dejarse matar, antes que renunciar a la predicación de Cristo. ¿Hubieran llegado hasta ese extremo por defender una bonita ocurrencia, o movidos por no sé qué clase de autosugestión?

Otro apoyo nos lo ofrecen las personas que, en nuestro mundo de hoy, con la fuerza de su fe cristiana, son capaces de llevar una vida íntegra y noble. Y no me refiero tan sólo los grandes ejemplos (como puedan representar el de la madre Teresa, o el

del Papa Juan Pablo II, o el de tantos misioneros que se dejan la salud y la vida por ayudar a superar, o al menos a paliar, la miseria del tercer mundo), sino a personas de nuestro entorno, que todos los que hemos tenido algún contacto con la Iglesia hemos podido conocer: aquel cardiólogo que, por amor a Cristo, fue capaz de renunciar a una brillante carrera, para atender una labor social (y no perdió por ello el buen humor); o aquel coronel encargado de la construcción de los cuarteles y que, por amor a Cristo, rechazó los intentos repetidos de hacerle participar en la corrupción de su entorno, y prefirió renunciar al ascenso —y al tanto por ciento de «gastos de gestión»— antes que robar, y aceptó las humillaciones de sus superiores sin caer en el resentimiento o en el cinismo; o aquel sacerdote, farmacéutico de carrera y artista de vocación, que dejó una herencia rica por servir al evangelio en una parroquia rural; o aquel amigo nuestro que siempre tenía una sonrisa, y tiempo para escucharnos, y de cuya grave enfermedad nos enteramos sólo después de su muerte.

Podría contar más casos, pero bastan los mencionados para subrayar que el mensaje de Cristo se hace vivo en algunas personas. Y que los que hemos tenido la suerte de tratar con estos testigos podemos percibir en ellos un reflejo de ese amor que, desde tiempos antiguos, se viene llamando «el buen olor de Cristo».[47]

---

47. ¿Estoy poniendo fácil la réplica al mencionar estos casos? ¿Bastaría, para contrarrestar este párrafo, con hacer referencia a los casos de malas personas, que presumen de religiosas? ¿O con mencionar las veces que se han cometido atrocidades en nombre de Cristo? No, no basta. Porque cualquier idea, cualquier ética, cualquier credo político, o religioso, o filosófico (inclusive el ateísmo), ha servido, a lo largo de la historia, de excusa y tapadera para hacer el mal. Y encontrar gente que se dice religiosa, pero que es tan egoísta como cualquier hijo de vecino, no debería de extrañar a nadie. Así es el hombre. Lo extraño, más bien, es el amor que se pone de manifiesto en el trato con personas como las que he hecho referencia aquí. Estas personas, en su lucha por desprenderse, por Cristo, de la miseria interior que nos resulta tan natural, están dando con su vida testimonio de la seriedad del mensaje del evangelio.

Otro apoyo a la fe, en la línea del anterior, pero llevado al extremo, lo ofrecen los mártires que, a lo largo de la historia, han preferido morir antes que renunciar a Cristo. En una época como la que estamos viviendo, en la que la palabra «mártir» se asocia, por lo general, con un individuo rebosante de odio, que se inmola a sí mismo en un atentado terrorista, con el objeto de lograr con su acto el mayor número posible de víctimas —y que piensa que con ello está haciendo un servicio a Dios—, se pone de manifiesto de modo especial la grandeza del martirio cristiano: la del hombre que, sin buscar la muerte, está dispuesto a aceptarla con tal de no separarse de Cristo; y la acepta perdonando a sus verdugos, y hasta bendiciéndolos. Se pueden indicar innumerables ejemplos de esta actitud. Aquí mismo, en mi parroquia de Lübeck, sufrieron martirio tres sacerdotes, a manos de los nazis, en 1943. Aún hay personas en nuestra parroquia que vivían por entonces, y que recuerdan aquellos meses de persecución.[48] Y todos coinciden en señalar el fortalecimiento que supuso para su fe el ejemplo de amor a Cristo y a los demás (incluyendo a sus propios verdugos) ofrecido por aquellos sacerdotes. Se trata, de nuevo, de ese «buen olor de Cristo» que se percibe en la vida y en la muerte de algunos cristianos, y que, sin demostrar nada, por supuesto, puede llevarle a uno a aceptar la doctrina que es capaz de producir tales frutos de humanidad.

Finalmente quiero mencionar el apoyo a la fe que se deriva del propio contenido de los textos de la Escritura, así como de las exposiciones y comentarios del evangelio. La imagen de Dios y del hombre que se presenta en estos textos posee un poder de convicción

48. Un primer libro sobre estos mártires fue el de J. Schäfer (Schäfer 1946). Otros testimonios sobre el caso han sido recogidos en Pelke, E. (1963) y Siepenkort (ed.) (2002).

propio, capaz de motivar, por sí solo, la adhesión del lector. Y, de hecho, muchas personas se han hecho cristianas a través de la lectura de los evangelios, o de las cartas de San Pablo, por poner un caso.

Ahora bien, precisamente sobre los textos de la Escritura recaen casi todas las críticas de López Corredoira en el apartado de su réplica que estamos considerando. Y así nos dice, por ejemplo, que la Biblia está llena de mitos que cubrían una laguna de conocimiento. Al ir descubriéndose las respuestas verdaderas, los teólogos habrían decidido reinterpretar metafóricamente los textos. Y, de este modo, habrían conseguido que la Biblia venga a decir lo que les viene en gana en cada ocasión. También nos indica que los textos del Nuevo Testamento están escritos con fecha muy posterior a la muerte de Cristo e incorporan todo tipo de influencias del entorno (¡como si hubiera algo ilegítimo en ello!). Que los evangelios falsean la historia de Israel para presentarla como antecesora de Cristo, a pesar de la enorme diferencia entre la imagen de Dios que se desprende de la lectura del Antiguo y del Nuevo Testamento. Que una tercera parte del Nuevo Testamento lleva la firma de Pablo, y que Pablo no estaba bien de la cabeza. Que los textos sagrados están cuajados de incoherencias e historias infantiles inverosímiles, etc., etcétera.

He de confesar que me apena bastante el tono, pero más aún el contenido de esta crítica de López Corredoira. Yo tengo a nuestro amigo por una persona culta, con una mente abierta, no sólo hacia los temas concretos de su especialidad, sino hacia el saber en muchos otros ámbitos (de la filosofía al arte y a la música). Y aprecio su pasión por la verdad, su rechazo de la filosofía universitaria al uso —tantas veces convertida en una cháchara sin interés, cuando no sin sentido— y su valoración de las argumentaciones claras, que van al grano y atacan las cuestiones importantes. Tales actitudes constituyen, a mi modo de ver, indicadores de un pen-

samiento serio. De ahí que el profundo desconocimiento del sentido de las Escrituras que manifiesta la crítica de López Corredoira y la ligereza de las afirmaciones que contiene su discurso en este asunto me parezcan un síntoma muy grave. Pues no creo que resulte verosímil explicar este discurso suponiendo que nos encontramos simplemente ante un energúmeno, exaltado por la lectura de no sé qué panfletos decimonónicos. No. La actitud de López Corredoira refleja, más bien, el enorme distanciamiento de una buena parte de los círculos intelectuales de nuestra sociedad con respecto a la fuente de la que han surgido los mayores logros de la civilización occidental en los últimos dos milenios.[49]

Lo cierto es que vivimos en una sociedad que, en buena parte, no comprende sus raíces, y no logra penetrar por más tiempo en el sentido de las mismas. El cristianismo se le representa como un conjunto de fábulas incomprensibles. Y lo que le resulta más incomprensible de todo es que semejantes fábulas hayan podido ejercer tanta influencia, sobre tanta gente y tanto tiempo. Una civilización desenraizada: éste es el triste contexto en el que hay que situar el enfoque de López Corredoira y sus críticas al cristianismo.

No me voy a tomar la molestia de responder a esas críticas una a una, porque se encuentran, en gran medida, al nivel de las de Celso, en el siglo II —al que el propio López Corredoira menciona expresamente—, y eso quiere decir que llevan siendo respondidas desde hace muchos cientos de años. Al lector interesado, le remito, por ejemplo, a la refutación de Celso escrita por Orígenes en el siglo III y que se encuentra disponible en castellano.[50]

49. Y el que tenga dudas sobre el papel del cristianismo en nuestra civilización, que visite un museo, o la Capilla Sixtina, o escuche una cantata de Bach, o una misa de Mozart, o se informe de los argumentos con los que Abraham Lincoln defendió la abolición de la esclavitud.

50. Orígenes (2001).

Pero lo que sí que puede tener interés es apuntar algunas consideraciones acerca del carácter de los textos de la Biblia, ya que este carácter determina el modo en que hay que realizar una lectura adecuada de los mismos.

Al estudiar un pasaje de la Escritura es preciso tener en cuenta que en él pueden encontrarse, en mayor o menor proporción, según el texto de que se trate, los siguientes elementos:

(1) Hechos históricos, datos cuya realidad hay que tomar en sentido literal, etcétera.
(2) Doctrinas teológicas, y relatos concebidos para exponer una doctrina teológica, pero que no han de ser interpretados literalmente.
(3) Elementos que reflejan la propia perspectiva del autor, o de la época en la que se inscribe el autor, pero que no poseen significado teológico (y que pueden contener errores más o menos patentes).

Uno de los problemas fundamentales de la exégesis bíblica consiste precisamente en identificar, en cada texto, cuáles son los diferentes elementos: separar el hecho real del relato pedagógico, separar la doctrina teológica de las adherencias personales del autor o las deficiencias de su imagen del mundo. López Corredoira piensa que todo este trabajo no es más que un truco para reinterpretar enseñanzas que el progreso científico ha dejado obsoletas. Pero esta posición es insostenible. Y lo es, entre otras cosas, porque el trabajo de exégesis e interpretación comenzó a realizarse muchos siglos antes de la llegada de las ciencias naturales. De hecho, en la propia Biblia encontramos numerosos ejemplos de escritos posteriores que interpretan otros anteriores. Y también encontramos relatos diferentes de un mismo suceso. Relatos en los que podemos percibir la evolu-

ción del pensamiento judeocristiano sobre los distintos temas esenciales de la fe.[51] Es el estudio detallado de estos textos, de sus diferencias y coincidencias, lo que nos permite separar el contenido teológico de otro tipo de datos circunstanciales, por lo que se refiere a muchos de los puntos importantes de la doctrina bíblica sobre Dios y sobre el hombre. El estudio de la evolución de esta doctrina en la propia Biblia nos permite luego interpretar otros pasajes de la Escritura mediante argumentos de consistencia. Y, en otros casos, nos encontramos con textos de fuentes diversas, pero que presentan notables paralelismos, lo cual nos permite encontrar asociaciones entre la exposición de un determinado tema teológico y la elección de una determinada forma literaria, etcétera.

De modo que la exégesis bíblica ha acompañado en todo momento el despliegue del pensamiento de la Iglesia, y no es un fruto de la presión de la imagen moderna del mundo.[52] Ahora bien, sí hay que reconocer que la distinción entre las adherencias ocasionales, los aspectos históricos y literales y los elementos teológicos no resulta siempre sencilla.[53] Al contrario, muchas veces

51. Así, por ejemplo, la Biblia contiene varios relatos de la creación del mundo y del hombre por Dios. Dos de ellos se encuentran uno al lado del otro en el primer libro del Génesis. Pero también hay que tener en cuenta las referencias sueltas al hecho de la creación en otros libros (como por ejemplo el segundo de los Macabeos) y el relato de la creación al principio del evangelio de San Juan.

52. Por ejemplo, en el escrito de Orígenes que he mencionado anteriormente, este autor defiende, contra Celso, la legitimidad de la interpretación alegórica o metafórica de determinados pasajes de la Biblia. Y apoya esta defensa, entre otras cosas, mediante ejemplos de la propia Escritura, en los que en ella misma se realiza una interpretación semejante de otros textos anteriores. Como se ve, el tema viene de antiguo. Véase Orígenes (2001), página 286.

53. En este sentido, existe siempre el peligro de que el intérprete fuerce mucho los textos, con sus ideas preconcebidas o con los métodos de análisis escogidos. Pero este no es un problema exclusivo de la exégesis bíblica, sino que se da también, por ejemplo, en la interpretación de las obras de los filósofos. Un análisis de este tipo de dificultades de la exégesis, y cómo ésta ha de procurar evitarlas, con ayuda del magisterio de la Iglesia, se puede leer en Ratzinger (2003).

se trata de un problema bastante complicado (y éste fue, dicho sea de paso, el problema de fondo en el caso de la disputa de la inquisición con Galileo, una disputa en la que, por lo que ahora sabemos, Galileo sostenía la posición exegética más adecuada). Y así, por ejemplo, había teólogos, a comienzos de la Edad Media, que indicaban que la tierra tenía que ser plana y estar sostenida por columnas, ya que en algunos pasajes de la Biblia se habla de las bases de la tierra,[54] mientras que otros (que, con el tiempo, llegaron a ser la mayoría) afirmaron que esos pasajes no debían interpretarse literalmente y que la tierra era redonda. En este sentido, el desarrollo de la ciencia ha resultado de gran ayuda, ya que ha permitido (con ayuda de criterios interpretativos en la línea de Galileo) separar en muchos textos el grano teológico de la paja de las imágenes del mundo obsoletas.

López Corredoira piensa que si no interpretamos literalmente el relato de la creación en seis días, pongamos por caso, o la formación del hombre a partir del barro, sólo nos quedan atributos abstractos para Dios y una infinita plasticidad para reinterpretar los textos como queramos. Esto, simplemente, no es cierto. Al lector interesado en ojear un buen ejemplo de exégesis de los pasajes de la Biblia relacionados con la creación, le recomiendo la lectura del libro de Joseph Ratzinger *En el principio creó Dios*,[55] en el que se exponen, en pocas páginas, las líneas maestras de esta doctrina al hilo de los pasajes más relevantes de la Biblia. Si el lector sigue mi consejo, tal vez se sorprenda al encontrar, al comienzo de ese libro, que Ratzinger se plantea, con toda claridad, la misma objeción que López Corredoira de si no será que los filósofos y teólogos cristianos han ido cambiando la interpretación de los

54. Por ejemplo Job 38, 6.

55. Ratzinger (2001b).

textos pertinentes, conforme iban siendo obligados por las circunstancias. Y se lo plantea porque un objetivo fundamental de la mencionada obra de Ratzinger es determinar, del modo más preciso posible, cuál es el contenido teológico central y permanente de la doctrina de la creación. Creo que merece la pena leer ese estudio.

Y lo que vale para la doctrina de la creación vale igualmente para el resto de los planteamientos cristianos y los pasajes de la Biblia en los que se fundan. De hecho, en el siglo pasado se han realizado avances muy considerables en la interpretación de la Escritura. Y no creo que merezca la pena detenerse ni un momento a refutar la acusación de que obras como la de un Gerhard von Rad, o un Hans Urs von Balthasar, o un Romano Guardini consisten en «extraer de la Escrituras las conclusiones que les convienen».

También en España hemos contado en los últimos decenios con buenos expositores de las Escrituras. Permítaseme mencionar no más que los nombres de dos autores que, partiendo de una base científica sólida, no se dirigen en sus libros a los especialistas, sino al público en general: José María Cabodevilla[56] y José Luis Martín Descalzo. De Martín Descalzo es el hermosísimo libro *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*,[57] un recorrido detallado de los evangelios, construido sobre un conocimiento muy amplio de la investigación histórica y filológica en relación con estos textos, pero escrito en forma de relato, con una gran belleza literaria y sin aparato de notas. Invito al lector a comparar ese comentario del evangelio con el que nos ha ofrecido López Corredoira en el apartado de su réplica al que estoy respondiendo aquí.

---

56. Libros de Cabodevilla en los que se interpretan extensamente pasajes determinados del evangelio son Cabodevilla (2001), Cabodevilla (1986) y Cabodevilla (1984).
57. Martín Descalzo (1989).

Las indicaciones anteriores bastarían como respuesta al apartado de López Corredoira sobre la religión de los cristianos, ya que la incomprensión de la Biblia (tanto del texto en sí como de su contexto histórico-cultural) constituye la raíz de la que se derivan la mayor parte de las críticas de nuestro amigo (desde las «incoherencias» y los «relatos infantiles», hasta las supuestas interpretaciones arbitrarias de los teólogos, pasando por las dificultades que López Corredoira cree percibir en la «tardía» redacción de los evangelios, en la existencia de apócrifos, etc.). Pero, para que no parezca que estoy empleando las referencias bibliográficas para esquivar las acusaciones de López Corredoira sin entrar a fondo en ellas, voy a incluir a continuación unas breves reflexiones acerca de una parte del evangelio mencionada por nuestro amigo y que resulta especialmente extraña al lector de hoy: los relatos del nacimiento de Cristo.

(Luego que no me diga que no se lo estoy poniendo fácil: la estrella, los magos de Oriente, la matanza de los inocentes, el nacimiento en Belén… ¿No está claro que todo esto no son más que relatos infantiles, que se caen por su propio peso? Bueno. Veamos.)

Lo primero que hay que tener en cuenta, al acercarnos a estos relatos, es lo que he indicado antes: que en cualquier pasaje de la Biblia hay que distinguir entre el fondo histórico, la narración con fines meramente teológicos, y las adherencias ocasionales. El principal problema de la lectura consistirá en identificar y distinguir adecuadamente estos elementos.

De todos los sucesos que se narran en los relatos del nacimiento de Cristo, ¿cuáles expresan acontecimientos ocurridos realmente? Es difícil precisarlo con exactitud. Pero lo que sí se puede hacer, sin entrar en discusiones minuciosas, es identificar un mínimo de contenido literal que es preciso asumir para mantenernos en una perspectiva cristiana —una perspectiva que no es, frente a lo

que cree López Corredoira, infinitamente modificable—. Ese mínimo viene dado por el Credo, la profesión de fe de la Iglesia. Tomemos, por ejemplo, la versión niceno-constantinopolitana del Credo. En ella, después de señalar la divinidad de Jesucristo, se dice «que por nosotros los hombres, y por nuestra salvación, bajó[58] del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María la Virgen, y se hizo hombre».

Este pasaje de la profesión de fe nos indica el núcleo de realidad en los relatos del nacimiento de Jesucristo con el que se compromete, de entrada, una lectura cristiana de los mismos: la doble naturaleza divino-humana de Jesucristo y su concepción virginal, en el seno de la Virgen María.

En honor a la verdad, es preciso señalar que no son pocos los teólogos que, hoy en día, consideran que sólo el primero de estos

58. Antes de continuar, me veo obligado—a causa de los comentarios de López Corredoira sobre «ese señor de barbas que está sobre las nubes y nuestras cabezas»—a apuntar la obviedad de que «bajó» hay que entenderlo en sentido metafórico. Es posible que este punto no lo tuvieran muy claro los redactores de la profesión de fe. Y no porque no se dieran cuenta de que «bajó» significa aquí, primariamente, «se despojó de su rango», pues ya San Pablo había explicado la encarnación en estos términos. Pero, en los primeros siglos de la Iglesia, la imagen dominante del mundo era de procedencia griega. Y tanto en la cosmología de influencia platónica como en la física aristotélica existe una asociación especial de los cuerpos celestes con la divinidad. Si tenemos además en cuenta que, en los primeros siglos de nuestra era los cuerpos celestes se consideran literalmente «arriba» (ya que, en la física aristotélica, «arriba» y «abajo» son direcciones absolutas), se entiende que, por aquel tiempo, pudiera resultar tentador identificar el «despojamiento» que supone la encarnación del Verbo divino en la persona de Jesucristo con un descenso en sentido literal. El paso a la imagen moderna del mundo nos ha permitido eliminar este tipo de adherencias de la doctrina de la encarnación. Pero he aquí que López Corredoira parece considerar que semejantes adherencias constituyen el núcleo del mensaje bíblico y no se pueden eliminar sin falsificar dicho mensaje. O, al menos, es lo que colijo de la seriedad con la que nos explica que «no hay un cielo por encima de las nubes». Por mi parte, insisto en que es preciso distinguir la doctrina teológica de la Biblia de los elementos circunstanciales asociados con la perspectiva particular de los autores. Y, a modo de ejemplo, espero poder esbozar, en los párrafos siguientes, en qué consiste lo esencial de la doctrina cristiana de la encarnación del Verbo.

elementos, el de la doble naturaleza de Jesucristo, constituiría el núcleo real de la doctrina de la encarnación, mientras que la concepción virginal habría que entenderla más bien como uno de esos relatos que ayudan a la explicitación del contenido teológico de la doctrina. Sin negar la fuerza de los argumentos empleados por los teólogos que defienden esta posición, creo que es mucho lo que se opone a ella, a saber: el enunciado, carente de ambigüedad, del Credo, y el testimonio unánime del Nuevo Testamento y de la tradición de la Iglesia. Por lo demás, ¿qué hay en contra de la interpretación literal de la concepción virginal de Cristo? En el fondo, se trata del temor a sostener algo que parece imposible. Ahora bien, lo que así se manifiesta no es otra cosa, en mi opinión, que la influencia, entre los propios teólogos, de la crítica materialista a los textos de la Escritura, basada en una supuesta imposibilidad de los milagros. Esta crítica se viene haciendo sobre todo desde el siglo XVIII (Hume), y ha calado hondo. De ahí que algunos se empeñen en tratar de despojar de sentido literal todos los pasajes de la Biblia en los que se narran hechos milagrosos. Pero no se puede hacer tal cosa, so pena de falsificar gravemente el sentido de la Escritura y el contenido de la fe cristiana. De ahí que considere que, en este punto, hay que examinar críticamente la crítica materialista de los milagros, en lugar de asumir la posición materialista como si fuera evidente, que no lo es. Trataré algo más de este asunto al final del presente apartado, ya que el rechazo de los milagros es el punto donde trata siempre de hacerse fuerte el materialista, en su ataque al contenido de la fe cristiana. Pero, por ahora, baste con haber identificado los elementos, en los relatos del nacimiento de Cristo, que un cristiano ha de asumir como hechos reales.

Llegados aquí, el siguiente paso consiste en tratar de comprender el sentido de estos hechos, puesto que las acciones de Dios,

narradas en la Escritura, nunca consisten en actos arbitrarios (y mucho menos en una sucesión de trucos de magia, a pesar de lo que nos sugiere López Corredoira al decirnos que Dios «se dedica con su varita mágica a crear y cuidar lo creado desde lo alto como un prestidigitador»). Gran parte de los elementos contenidos en la narración del nacimiento de Jesucristo están primariamente destinados a explicitar este sentido. Voy a mencionar sólo algunos ejemplos.

Un primer ejemplo lo constituyen las genealogías de Cristo (Mt.1, 1-17, y Lc.3, 23-38). Nuestro amigo López Corredoira nos habla de que «el contenido de los textos sagrados tiene incoherencias entre los distintos autores que lo compusieron». Sobre este punto hay que decir que una parte de las incoherencias obedece simplemente al efecto de cambio de perspectiva que se deriva del hecho de que la Biblia es obra de diversos autores. Pues cada autor narra las cosas desde su propio punto de vista y sobre la base de sus propios recuerdos. Y no hay más que leer las reconstrucciones que los testigos de cualquier suceso ofrecen del mismo (a la prensa o a la policía, por ejemplo) para darse cuenta de lo imposible que resulta una concordancia perfecta entre el relato de unos hechos por personas diferentes (máxime cuando se trata de reconstruir sucesos inusuales y acaecidos con bastante anterioridad). Pero, concedido esto, hay que añadir que otra parte de las supuestas «incoherencias» supone un indicador de que los pasajes afectados por ellas no han de ser tomados al pie de la letra, sino como recursos literarios útiles para exponer un mensaje teológico. Éste es, para gran parte de los estudiosos, el caso de las dos genealogías de Cristo (la mencionadas del evangelio de San Mateo y del evangelio de San Lucas).

Basta echar un vistazo a esas supuestas genealogías para darse cuenta de que difieren. Y no es que difieran ligeramente, sino

que, coincidiendo en el periodo entre Abrahán y David, son casi completamente distintas en el periodo entre David y Cristo. La diferencia salta tanto a la vista que podemos descartar que los evangelistas hayan pretendido ofrecer con ellas una reconstrucción rigurosa del árbol genealógico del Salvador —o que hayan querido inventarse una ascendencia ilustre para Jesús, ya que, puestos a inventar, podrían haberlo hecho mucho mejor, por ejemplo eliminando las incoherencias entre las listas—. ¿Qué sentido tienen entonces las genealogías? Son varios los mensajes que nos transmiten, y todos ellos importantes para la comprensión teológica de la figura de Cristo.

En primer lugar, los periodos regulares que aparecen en ellas nos indican que hay un designio providencial detrás del nacimiento de Jesús. Se trata, en palabras del cardenal Danielou, de «mostrar que el nacimiento de Jesús no es un acontecimiento fortuito, perdido dentro de la historia humana, sino la realización de un designio de Dios al que estaba ordenado todo el Antiguo Testamento».[59] Además, esta idea del nacimiento de Cristo como designo divino, se transmitirá, a su vez, a cualquier otra vida humana: ningún ser humano es fruto del mero azar, sino que Dios conoce a cada hombre, y llama a cada hombre a la existencia «en su momento».

En segundo lugar, resulta significativo el hecho de que no se oculten en la genealogía los antepasados deshonrosos de Cristo. En palabras de Martín Descalzo:

> Lo verdaderamente conmovedor de esta genealogía es que ninguno de los evangelistas ha «limpiado» la estirpe de Jesús.

59. Citado en Martín Descalzo (1989), página 74. En este tema de las genealogías de Cristo, y, en general, al comentar pasajes del evangelio, sigo estrechamente la mencionada obra de Martín Descalzo. En concreto, la discusión de las genealogías de Cristo se encuentra entre las páginas 72-77.

[...]. En la lista aparece —y casi subrayado— Farés, hijo incestuoso de Judá; Salomón, hijo adulterino de David. Los escritores bíblicos no ocultan —señala Cabodevilla— que *Cristo desciende de bastardos*.

Y digo que casi lo subrayan porque no era frecuente que en las genealogías hebreas aparecieran mujeres; aquí aparecen cuatro y las cuatro con historias tristes. [...]

¿Por qué este casi descaro en mostrar lo que cualquiera de nosotros hubiera ocultado con un velo pudoroso? No es afán de magnificar la ascendencia de Cristo, como ingenuamente pensaban los racionalistas del siglo pasado; tampoco es simple ignorancia. Los evangelistas al subrayar estos datos están haciendo teología, están poniendo el dedo en una tremenda verdad que algunos piadosos querrían ocultar, pero que es exaltante para todo hombre de fe: Cristo entró en la raza humana, tal y como la raza humana es.[60]

En tercer lugar la genealogía de Mateo, centrada en Abrahán y David, trata de poner de manifiesto que en Jesucristo se cumplen las promesas mesiánicas de los judíos, mientras que Lucas, al remontar su genealogía hasta Adán, pretende subrayar que la salvación de Jesucristo se extiende a toda la descendencia de Adán. Estas diferencias de acentuación se entienden mejor si consideramos los diferentes destinatarios de estos dos evangelios: en tanto que Mateo se dirige a los judíos, Lucas escribe para una comunidad en la que predominan los conversos del paganismo.

Y en cuarto lugar las genealogías nos muestran la pertenencia de Jesucristo al pueblo judío. Este punto es importante por dos motivos. En primer lugar porque le quita todo sentido a un posible —y, por desgracia, tantas veces real— antisemitismo cristiano. Y, en segundo lugar, porque expresa la continuidad de la enseñanza de Cristo con la tradición religiosa judía.

60. Martín Descalzo (1989), páginas 74-75.

Hay más aspectos que podrían subrayarse con relación a los pasajes del evangelio relativos a la genealogía de Cristo, pero basta con lo dicho para mostrar la manera de extraer el contenido teológico de aquellos textos que no han sido concebidos para ser tomados al pie de la letra.

En los relatos del nacimiento de Cristo predominan los elementos cuya intención primaria es la enseñanza teológica, es decir, en este caso la extracción de las consecuencias del hecho de que Dios ha asumido nuestra naturaleza humana, y lo ha hecho en la persona concreta de Jesús de Nazaret. Es más, basta con una lectura superficial del evangelio de Mateo o del de Lucas para comprobar que el estilo, las figuras y toda la narración de estos relatos es diferente de la que encontramos en el resto de ambos libros. Es lógico, si tenemos en cuenta el modo en que fueron redactados los evangelios, empezando por el final, es decir, por la experiencia de la resurrección de Cristo, y remontándose cada vez más, primero para entender la vida de Jesús a la luz de esa resurrección, y finalmente la historia de Israel a la luz de Cristo. En este proceso de comprensión progresiva de la figura de Jesús, los relatos que estamos considerando corresponden a una etapa de reflexión tardía. Y lo que importa en ellos no es tanto presentar un conjunto de detalles históricos (cuyos testigos, en gran parte, debían de haber muerto ya), como revelar la naturaleza y el papel de Cristo en la historia del encuentro del hombre con Dios iniciado con Abrahán, el encuentro y desvelamiento progresivo de Dios que supone la historia de Israel.

Por tal motivo, estos relatos se encuentran llenos de elementos cuyo significado hay que entender a la luz del Antiguo Testamento. Por ejemplo, la recurrente mención de los ángeles, que en el Antiguo Testamento son concebidos como los transmisores de los anuncios de Dios. Sobre este asunto, le voy a ceder, de nuevo la palabra a Martín Descalzo:

Es un hecho que los dos primeros capítulos de Lucas difieren claramente, tanto en su contenido como en su estilo, de todo el resto de su evangelio. En ninguna otra página encontramos, en tan corto período de tiempo, tantos milagros, tantos sueños, tanto ir y venir de ángeles. [...] Los enemigos del cristianismo —e incluso algunos teólogos— descalifican estas escenas como algo puramente legendario, inventado por Lucas para llenar el desconocido vacío de los comienzos de la vida de Jesús, que, sin duda, querría conocer la piedad de los primeros cristianos. Pero, hoy, la ciencia [teológica] más seria se aleja tanto de un puro literalismo como de una interpretación simplemente legendaria y acepta la historicidad fundamental de lo narrado en esas páginas, aunque reconozca también que Lucas aportó una forma literaria a esas páginas para expresar lo fundamental de su teología: la misteriosa encarnación de Jesús, hecha por obra directa de Dios a través de María. Subrayan estos teólogos un dato fundamental para entender esta escena: que esos dos capítulos son *un tapiz trenzado con hilos tomados del Antiguo Testamento*, como escribe McHugh. Efectivamente: *la Iglesia primitiva se puso a reexaminar el mensaje del Antiguo Testamento a la luz de la venida de Cristo, a fin de redescubrir y explicar el sentido profundo que se hallaba oculto en sus textos proféticos*. Así que es normal que describiera todo lo que rodea el nacimiento de Cristo a la luz de los cinco elementos típicos que aparecen en varios relatos veterotestamentarios de los nacimientos de los grandes personajes. Hay, de hecho, un esquema idéntico en el nacimiento de Jesús y en los de Ismael, Isaac, Sansón y Samuel: aparición de un ángel que anuncia; temor por parte de la madre; saludo, en el que el ángel llama a la madre por su nombre con un calificativo honorífico; mensaje en el que se le dice que concebirá y dará a luz un hijo, y se le explica qué nombre deberá ponerle; objeción por parte de la madre y señal de que lo que se anuncia se cumplirá porque está decidido por Dios. Este es el esquema literario que seguirá Lucas para confirmar que en Cristo se realiza lo tantas veces anunciado en las Escrituras y para expresar, de un modo humano, lo inexpresable de esta concepción.

Por ello tendremos que leer todo este relato a dos luces, sabiendo que es mucho más importante su contenido teológico, expresión de una realidad histórica y no legendaria, que su recubrimiento en los detalles, que ayudan a nuestro corazón y a nuestra fe a vivir ese profundo misterio transmitido por las palabras de Lucas.[61]

Y lo indicado en la cita anterior con referencia especial al papel de los ángeles en los pasajes del Evangelio que estamos comentado vale igualmente por lo que respecta a otros elementos —digamos «pintorescos»— de los relatos del nacimiento de Cristo: el traslado a Belén para el nacimiento, la estrella de Belén, los magos, los mensajes en sueños, etc. Cada uno de estos elementos está estrechamente conectado con algún aspecto del Antiguo Testamento y el evangelista trata de expresar con ellos el papel de Cristo como fruto y centro del proceso religioso de la historia de Israel. Ignorar estas cosas y pretender que nos encontramos ante una historia infantil, que se cae por su propio peso, supone una patanería que podía ser disculpable en tiempos de Celso, o quizá incluso en los primeros momentos de la crítica racionalista a las Escritura, en el siglo XIX, pero que ya no lo es tanto.

Ahora bien, con lo dicho en los párrafos anteriores no pretendo afirmar que ningún aspecto de estos relatos, concebidos primariamente como expresión de una enseñanza teológica, sea literalmente cierto. Que los relatos tengan un sentido teológico claro no excluye que en algunos casos puedan haber ocurrido realmente (al menos en parte). Ya he indicado que, para excluir de entrada la posibilidad de su realidad literal, habría que negar la posibili-

61. Martín Descalzo (1989), páginas 84-85.

dad los milagros. Pero la crítica materialista a la existencia de milagros no es fuerte, como mencionaré al final de este subapartado. En todo caso, y para poner un ejemplo en el que se reúnen el sentido teológico y la realidad literal (o, al menos, la convicción cristiana de que se da esa realidad literal), voy a volver a referirme brevemente al punto de la concepción virginal de Cristo.

Ya he mencionado anteriormente que (pese a la opinión discrepante de algunos teólogos) el hecho de que Cristo fue concebido en el seno de una virgen parece constituir un punto central de la doctrina de la encarnación, que hay que tomar en sentido literal (a juzgar por el testimonio unánime de la Iglesia primitiva y la referencia a este punto en el Credo). Que se crea imposible una cosa así o no, dependerá de si pensamos que no pueden ocurrir hechos que se salgan del curso ordinario de los fenómenos naturales. El materialista postula precisamente eso. Y, al hacerlo, cree pisar terreno firme, ya que cuenta, en su favor con la convicción que proporciona la experiencia cotidiana. Pero no es aún el momento de criticar la crítica materialista de los milagros. Lo único que interesa en este punto es recordar el planteamiento alternativo teísta de que, siendo Dios omnipotente, la posibilidad de lo milagroso no puede excluirse de entrada.

Ahora bien, lo que también está claro es que el teísta asume que Dios es racional, y, en consecuencia, que no va por ahí haciendo magia sin ton ni son. De hecho, las regularidades que apreciamos en la naturaleza son un reflejo de su racionalidad. De modo que no sería coherente aceptar ahora que Dios altera a su capricho el curso ordinario de la naturaleza. Esto no quiere decir, claro está, que el teísta se vea también obligado (lo mismo que el materialista) a negar lo extraordinario, lo milagroso. Pero, si se da lo extraordinario, ha de obedecer a una razón poderosa: ha de tener sentido.

Si aplicamos este razonamiento al caso que nos ocupa, la concepción virginal de Cristo, ¿podemos descubrir este sentido? Parece que sí, y hacer explícito tal sentido constituye un aspecto importante de la enseñanza teológica que puede extraerse de los relatos del nacimiento de Cristo. En este punto le voy a ceder la palabra a Joseph Ratzinger, que se ocupó muy bien de él en su *Introducción al cristianismo*:

> El Antiguo Testamento recoge una serie de nacimientos milagrosos ocurridos en momentos claves de la historia de la salvación: Sara, la madre de Isaac (cf. Gén. 18), la madre de Samuel (cf. 1 Sam. 1-3) y la madre anónima de Sansón (cf. Jue. 13) son estériles y, por tanto, es absurdo que esperen un hijo. Pues bien, en los tres casos el nacimiento de un hijo, que salvará a Israel, sucede por un acto de la gracia misericordiosa de Dios que hace posible lo imposible (cf. Gén. 18, 14; Lc. 1, 37), que exalta a los humildes (cf. 1 Sam. 2, 7; 1, 11; Lc. 1, 52; 1, 48) y derriba del trono a los poderosos (cf. Lc. 1, 52). Con Isabel, la madre de Juan el Bautista, se prosigue la misma pauta (cf. Lc. 1, 7-25, 36), que alcanzará en María su punto culminante. El sentido de los acontecimientos no varía: la salvación del mundo no viene de los hombres ni de su poder; el hombre tiene que dejar que se la regalen y sólo puede recibirla como puro don. El nacimiento virginal no es ni un capítulo de ascesis ni tiene que ver inmediatamente con la doctrina de la filiación divina de Jesús. El nacimiento virginal es, tanto en primero como en último lugar, teología de la gracia, noticia de cómo *nos* viene la salvación, que llega a nosotros como algo que sencillamente se recibe, como don inasequible del amor que salva al mundo. Isaías nos dice de una forma magnífica que la salvación sólo viene de Dios: «Canta de alegría, estéril, tú que no dabas a luz; rompe a cantar de júbilo, tú que no conocías los dolores de parto, porque serán más los hijos de la abandonada que los hijos de la casada, dice el Señor» (Is. 54, 1; cf. Gál. 4, 27, Rom. 4, 17-22).
>
> En medio de una humanidad desesperada e infecunda, Dios

ha inaugurado en Jesús un nuevo comienzo que no es producto de la historia humana, sino don del cielo. Igual que el hombre no es mera suma de cromosomas ni producto de su medio ambiente, sino algo indeciblemente nuevo, una criatura singular de Dios, también Jesús es lo verdaderamente nuevo que no procede de lo que es propio de la humanidad, sino del Espíritu de Dios. [...]

Ni que decir tiene que todas esas expresiones sólo significan algo si el acontecimiento tuvo realmente lugar, porque lo único que pretenden es revelar su sentido. Son explicación de un evento y por tanto, si no se admite ese evento, son un edificio vacío además de poco serio y honrado.[62]

Hasta aquí la cita, que nos lleva de nuevo a la objeción central contra la veracidad de los relatos evangélicos: la de la imposibilidad de los milagros. Pero, antes de ocuparnos de ella, vamos a cerrar la discusión acerca del valor de la Escritura. Según el dictamen de López Corredoira, la Biblia no es más que un conjunto de patrañas incoherentes, que se vienen abajo con sólo ocuparse de ellas un par de minutos. Yo, por mi parte, considero este enfoque de nuestro amigo como un ejemplo del preocupante grado de incomprensión de la perspectiva cristiana —de esa poderosa matriz de pensamiento, civilización y cultura que constituye la perspectiva cristiana— al que ha llegado una parte considerable de nuestra intelectualidad. Y no puedo ver en ello otra cosa que el principio de un enorme empobrecimiento cultural. Por eso, y para llamar la atención sobre la seriedad de las enseñanzas que encierran los relatos de la Biblia, he escogido uno de los pasajes aparentemente más «infantiles» de los evangelios, a fin de dar algunas claves que permiten desentrañar su sentido.[63]

62. Ratzinger (2001a), páginas 232-233.

63. Por supuesto, el tratamiento de este tema en las páginas anteriores dista mucho de ser completo. Animo al lector interesado a consultar cualquiera de las numerosas buenas exposiciones del evangelio disponibles. Por ejemplo la mencionada de Martín Descalzo, que me ha servido de apoyo al preparar este comentario a los relatos del nacimiento de Cristo.

Con lo que espero haber mostrado lo lejos de la realidad que nos situamos al interpretar la Escritura como una colección de fábulas para llenar huecos del conocimiento. Lo cierto es, por el contrario, que los textos de la Biblia despliegan una imagen de Dios, del hombre y del mundo profunda y plenamente actual.[64]

Dicho esto, voy a pasar revista, telegráficamente, a algunas tesis de López Corredoira en su análisis de «la religión de los cristianos», cuya refutación detallada dejo como ejercicio al lector (aunque es un ejercicio que ya se ha hecho innumerables veces):

(1) **Realmente, en las sentencias de Jesús y sus discípulos no había una filosofía, ni metafísica, ni consideraciones sociales, ni problemas, ni sutilezas.**

Respuesta. — «No nos detendremos a comprobar si puede tener algún sentido para alguien ese mensaje vacío de contenido con el que se pretende comprender a Jesús mejor de lo que él se comprendió a sí mismo».[65]

64. Y así, por ejemplo, una de las enseñanzas fundamentales que se derivan de la doctrina de la encarnación de Cristo es la del valor incomparable de cada persona humana, como nos lo ha recordado el Papa Juan Pablo II en la introducción de la encíclica *Evangelium vitæ* [Juan Pablo II (1995), puntos 1 y 2]:

> En la aurora de la salvación, el nacimiento de un niño es proclamado como gozosa noticia: «Os anuncio una gran alegría, que lo será para todo el pueblo: os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un salvador, que es el Cristo Señor» (Lc. 2, 10-11). El nacimiento del Salvador produce ciertamente esta «gran alegría»; pero la navidad pone también de manifiesto el sentido profundo de todo nacimiento humano, y la alegría mesiánica constituye así el fundamento y realización de la alegría por cada niño que nace (cf. Jn. 16, 21). [...] En efecto, en este acontecimiento salvífico se revela a la humanidad no sólo el amor infinito de Dios que «tanto amó al mundo que dio a su Hijo único» (Jn. 3, 16) sino también *el valor incomparable de cada persona humana*.

Está por formular una fundamentación materialista de los derechos humanos que resista una comparación con este vigoroso enfoque cristiano de la dignidad humana.

65. Ratzinger (2001a), página 180.

(2) **La figura de Jesús se mezclaba en todas las formas imaginables con la masa de las figuras y doctrina existentes.**

Respuesta. — Es lógico y natural que se trate de entender lo nuevo con los conceptos y figuras que ya se tienen. Y no hay nada malo en ello, puesto que tales elementos pueden ser parcialmente válidos. El mismo proceso lo observamos hoy en día, cuando se predica el evangelio en civilizaciones ajenas aún al mismo.[66]

(3) **El Dios belicoso del Antiguo Testamento [...] daba claramente un mensaje distinto al del amoroso Cristo.**

Respuesta. — No existe «el Dios belicoso del Antiguo Testamento», ya que el Antiguo Testamento no nos ofrece una imagen monolítica de Dios. Por el contrario, la imagen de Dios se va perfilando progresivamente en el curso de la evolución religiosa de Israel. El mensaje cristiano no es sino la culminación de este proceso evolutivo del pensamiento religioso judío.

(4) **Llama la atención lo tarde que fue escrito el Nuevo Testamento.**

Respuesta. — El Nuevo Testamento no se escribió de una vez, sino que, poco a poco, se fueron acumulando textos (testimonios, cartas, etc.) que culminaron en la redacción de los escritos que ahora conocemos. No hay nada extraordinario en todo este proceso.

(5) **Los textos del Nuevo Testamento fueron seleccionados como los mejores de entre un conjunto de alrededor de sesenta evangelios diferentes. Los textos no escogidos fueron rechazados por «apócrifos».**

Respuesta. — El problema de los apócrifos es que —aun con la mejor intención muchas veces— presentan una imagen de Dios incompatible con el pensamiento cristiano. Por citar un ejemplo relacionado con la discusión anterior sobre la encarnación, los apócrifos tienden a multiplicar los hechos milagrosos sin sentido y nos presentan a un Jesús-mago, que se entretiene en alterar el curso de la naturaleza por capricho, por ejemplo en los relatos de la infancia de Cristo.[67] Éste no es el Dios de los cristianos.

(6) **Juan el Bautista fue un predicador del mandeísmo y Jesús se hizo su discípulo.**

Respuesta. — De esas historietas ya conocemos muchas: Jesús esenio, Jesús celote, Jesús fariseo que se distancia de su grupo, Jesús mago egipcio, Jesús discípulo del zoroastrismo, etc., etcétera. Nada que comentar.

(7) **Parece extraño que si había que resucitar y quería que ello fuese sabido, lo hiciese ante unas pocas personas en vez de ante las multitudes que le rodearon en vida.**

Respuesta.— Y así hubiese provocado un seguimiento por la fuerza de su poder y no por amor a su persona. Y hubiese desmentido con ello el mensaje sobre Dios que se desprende de todo el evangelio: que Dios no fuerza la libertad del hombre. Y que Dios no se muestra en lo poderoso, sino en lo humilde. Que Dios sugiere, pero

66. Sobre este particular consúltese por ejemplo Juan Pablo II (1998), puntos 70, 71 y 72.

67. Sobre este particular consúltese por ejemplo Martín Descalzo (1989), páginas 180-181.

no obliga. Que nos da las suficientes pistas para que vayamos en su búsqueda, si así lo queremos, pero no nos impone su presencia. De hecho, la tentación de realizar un milagro espectacular que convirtiera al pueblo de Israel, se nos presenta al mismo comienzo del evangelio (en el pasaje de las tentaciones del desierto). Y en el evangelio de Juan se recoge, en el diálogo de la última cena, esta respuesta de Jesús a la cuestión que nos plantea López Corredoira:[68]

> Le dice Judas —no el Iscariote—: «Señor, ¿qué pasa para que te vayas a manifestar a nosotros y no al mundo?». Jesús le respondió: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él». [Jn. 14, 22-23.]

Afortunadamente, parece que Dios no tiene vocación de dictador ni le gusta ir avasallando a la gente con su poder. En todo caso, la imagen de Dios que nos transmite el evangelio, y que resulta coherente con el modo de manifestarse el Resucitado, es bastante más noble de la que tiende a resultar de los productos de nuestra imaginación.

(8) **Visto según el Nuevo Testamento, el tema de la pasión y la resurrección parece una tomadura de pelo por la cantidad de contradicciones internas que se observan en los relatos de la leyenda.**

Respuesta.— A este punto de las contradicciones ya me he referido anteriormente; el origen de las mismas puede ser doble:

68. Sobre este particular consúltese por ejemplo Ratzinger (2005), páginas 144 ss. También en este caso podrá comprobar el lector cómo Ratzinger comienza la discusión con una pregunta similar a la que nos propone López Corredoira: «No todos vieron a Jesús resucitado. Pero ¿por qué no? ¿Por qué no fue, triunfante, a donde los fariseos y Pilatos para mostrarles que vive?».

en ocasiones tales contradicciones se deben a los efectos provocados por la memoria de los diferentes testigos, y en otras ocasiones se trata de una forma cifrada de llamar la atención sobre la no literalidad de un relato concebido como ilustración de una enseñanza teológica. En el caso de los testimonios de la resurrección, lo más probable es que las contradicciones tengan su origen en las diferencias usuales entre los testimonios, debidas a la memoria y a la perspectiva de cada testigo. En todo caso, lo que sí parece es que, si los relatos de la resurrección fueran meras invenciones, cualquiera hubiera podido componerlas de un modo más coherente. De manera que las propias incoherencias más bien parecen sugerir la sinceridad del testimonio.

(9) **Poncio Pilatos hablaba latín, mientras Jesús hablaba arameo, con lo que no parece muy verosímil que hablasen directamente sin un traductor.**

Respuesta.— Este punto no tiene importancia. Pero lo incluyo como ejemplo de la cantidad de cabos sueltos que se deja López Corredoira en su análisis de los evangelios: lo más probable es que Jesús y Poncio Pilatos hablaran entre sí en griego, ya que el griego constituía parte de la educación romana, y era, además, una lengua de uso común, junto con el arameo, en la comarca de Nazaret.

(10) **Como se veía que el fin de los tiempos no llegaba en la generación de los que oyeron a Cristo, tal y como éste había anunciado, hubo que cambiar de discurso.**

Respuesta.— La relación entre el mensaje de Cristo y la expectativa, frecuente en su época y en su entorno, de la proximidad del fin del mundo constituye un tema interesante. De hecho, al

plantearme la exposición, en este apartado, de un punto concreto de los evangelios, como botón de muestra del modo adecuado de extraer el contenido de la Escritura —separando los aspectos históricos, teológicos y circunstanciales de los textos—, estuve a punto de inclinarme por comentar los pasajes escatológicos. Al final me decidí por los relatos del nacimiento de Cristo, pensando que aún pueden resultar más problemáticos al lector de hoy que los otros. De modo que, por falta de espacio, he de dejar la escatología. Al lector interesado en este asunto le remito al detallado tratamiento de la cuestión del fin del mundo realizado por J. Ratzinger en su obra *Escatología*.[69]

(11) **Casi la tercera parte del Nuevo Testamento lleva la firma de Pablo, de quien muchos estudiosos del tema piensan que padecía ataques de epilepsia y que tenía alucinaciones relacionadas con brotes psicóticos o reacciones histéricas que pudieron estar relacionadas con las apariciones que relata.**

Respuesta.— Como el testimonio que supone la vida de San Pablo es demasiado impresionante como para suponer que se trataba de un embaucador, ¿qué puede hacer el buen materialista para no tener que tomárselo en serio? Decir que San Pablo estaba loco. El procedimiento es sencillo, y puede aplicarse a cualquier testimonio que no encaje en el estrechísimo marco materialista (Santa Teresa de Jesús, San Francisco de Asís..., todos locos). En el libro de Chesterton *La esfera y la cruz*[70] hay un capítulo muy

69. Ratzinger (1990). La cuestión de la llegada inminente del fin del mundo se encuentra tratada en el apartado 1.3. del primer capítulo. En la edición que manejo este apartado se encuentra en las páginas 42-49. Consúltense también las referencias incluidas en dicho apartado.

70. Chesterton (1972).

divertido en el que media Inglaterra termina en un manicomio, por haber asistido a unos hechos «imposibles» según la mente ilustrada del director del manicomio. Un libro muy recomendable, como todos los de Chesterton.

En éste último punto aparece, una vez más, la cuestión de los milagros. San Pablo, un antiguo perseguidor del cristianismo, que al principio consideraba una herejía abominable, tiene una visión, y, a raíz de ella, se hace cristiano. Y no sólo se hace cristiano, sino que se lanza a predicar el evangelio por todo el Imperio romano, pasando por mil penalidades, siendo azotado varias veces, encarcelado otras tantas y muriendo mártir en Roma, durante la persecución de Nerón. Está claro que San Pablo se tomaba en serio lo que predicaba. Y también está claro que no poseemos ningún indicio de que sus facultades mentales se encontraran perturbadas. ¿A qué viene, entonces, sugerir que sufría alucinaciones o brotes de locura? Sencillamente se trata de que el materialismo niega, de entrada, la posibilidad de que ocurran hechos extraordinarios o milagrosos. Con lo cual, cada vez que nos encontramos con el testimonio de hechos así, no hay más salida materialista que la de rechazar semejante testimonio. De modo que, o bien el testigo se engaña (ya sea porque recuerda mal, o porque ha interpretado efectos naturales como si fueran sobrenaturales, o porque es miembro de una cadena de transmisión en la que la noticia original se ha ido deformando), o es un farsante que trata de sacar algún tipo de provecho con su relato (bien sea dinero, poder, o notoriedad), o está loco.

Ahora bien, es un hecho el que la historia de la humanidad incluye numerosos relatos de sucesos milagrosos. Más aún, en la actualidad sigue habiendo personas que afirman haber tenido experiencias de carácter extraordinario. Y si no, no hay más que estudiar, por ejemplo, cualquiera de las causas de canonización

recién cerradas, para comprobar el gran número de testigos de curaciones extraordinarias que podemos encontrar hoy en día. Ante tales testimonios, ¿cuál es la postura que se debe adoptar? La postura de la Iglesia, en los procesos mencionados, es clara: hay que tratar de descartar todo tipo de errores y engaños. Y, por este motivo, la comprobación de testimonios e informes (médicos, psicológicos etc.) relativos a los supuestos casos de milagros constituye uno de los apartados más rigurosos en las causas de beatificación y canonización. Pero ocurre que, después de haber descartado todos los casos en los que podemos encontrar una buena explicación «ordinaria» de los supuestos milagros, siempre queda un remanente inexplicable. De modo que nos encontramos de nuevo con la pregunta: ¿cuál es la postura correcta frente a estos casos? Está claro que, pese a todos los esfuerzos de las personas que se ocupan de la investigación de un caso concreto, es posible que no acierten a encontrar un fraude bien escondido o que no consigan explicar un hecho, simplemente porque aún no contamos con los conocimientos científicos necesarios. Ahora bien, ¿es eso todo? En este punto empezamos a percibir lo rígido (y hasta lo cerril) del planteamiento materialista. Porque lo cierto es que, aun descartando todo lo razonablemente descartable, sigue quedando un remanente de hechos que tienen toda la apariencia de milagros.[71] Y, lo que también es cierto es que el materialismo se niega a tenerlos en cuenta de ningún modo. ¿Por qué? ¿Porque las leyes de la naturaleza no dejan espacio a la existencia de milagros?

71. Ni que decir tiene, que tales hechos no se dan ni se han dado exclusivamente en la Iglesia, ni en el ámbito judeocristiano. López Corredoira cita casos de supuestos milagros en el mundo griego, y en el Egipto antiguo, como si unos testimonios anularan los otros. Lo cierto es que, salvando los errores y fraudes, que en todas partes pueden darse (y se habrán dado, en mayor o menor medida), la acción extraordinaria de Dios no tiene por qué restringirse al ámbito de la Iglesia.

Ésa es una respuesta completamente inadecuada, puesto que lo que nosotros denominamos «una ley de la naturaleza» no es más que la descripción codificada del comportamiento ordinario de los objetos. Y, en consecuencia, es lógico que, si se dan sucesos extraordinarios, no quepa recurrir a las «leyes» para explicarlos. Ahora bien, si las leyes de la naturaleza no pueden emplearse para negar los milagros, ¿cómo justificar la cerrazón materialista en punto a atender a los testigos de sucesos extraordinarios, por muy dignos de crédito que resulten, a veces, a cualquiera que se tome la molestia de investigar los casos particulares?

En mi opinión, lo que se pone de manifiesto en este asunto no es otra cosa que una de las muchas limitaciones del enfoque materialista de la realidad: un enfoque incapaz de percibir la ocurrencia en el mundo de sucesos singulares portadores de sentido. Claro que, sobre este asunto, habría que decir muchas más cosas. Pero, ni hay lugar aquí ni es preciso entrar en más detalles, puesto que existe una buena bibliografía en relación con la cuestión de los milagros y la posibilidad de aceptarlos sin chocar con los resultados de las ciencias naturales. A ella remito al lector interesado.[72]

72. Un buen estudio del tema se encuentra, por ejemplo, en Polkinghorne (2005b). Consúltense en particular los capítulos 3 (*providence*) y 4 (*miracle*). La referencia al contenido del tercer capítulo del libro es útil, porque gran parte de los hechos que ordinariamente se consideran milagrosos pueden en realidad ser entendidos mejor como intervenciones providenciales de Dios. Cabe explicar las intervenciones providenciales dentro del marco de las leyes naturales, haciendo referencia a la indeterminación de las mismas, que pueden servir también de base para tratar el tema de la libertad (en particular las indeterminaciones asociadas con la teoría cuántica y, más relevantes aún, las que podemos suponer asociadas a los sistemas caóticos. Sobre este particular consúltese también el capítulo de Polkinghorne en el libro *Dios y las cosmologías modernas*). Aprovecho para recordar que Polkinghorne, antes que teólogo y filósofo, es físico teórico y ha realizado notables contribuciones a la comprensión de la mecánica cuántica…, a pesar de lo cual le pasa como a mí: que sigue sin darse cuenta de lo infantil que resulta el cristianismo. Otro buen tratamiento de la cuestión de los milagros puede encontrarse, por ejemplo, en Swinburne (1970).

Podríamos seguir comentando las tesis de López Corredoira sobre «la religión de los cristianos», pero creo que basta con lo anterior para rechazar el dictamen de fondo de nuestro amigo: El cristianismo ni es una fábula ni se cae por su propio peso. El cristianismo es una religión. Y es, además, una religión que lleva consigo una visión valiosísima de la realidad, capaz de percibir articulaciones muy sugerentes entre los más diversos campos (de la cosmología, la física y las demás ciencias naturales, a la ética, la fundamentación del derecho, y la estética), y, sobre todo, capaz de perfilar una imagen del hombre que afirma y garantiza la realidad de atributos tales como la libertad, la responsabilidad y la capacidad humana de conocer la verdad (atributos, todos ellos, problemáticos desde la perspectiva materialista, pero necesarios para no tener que considerar la práctica totalidad de nuestra vida psíquica como una ilusión).[73] La garantía de estos atributos, y de que el hombre es algo más que un espantapájaros movido vanamente por unas fuerzas ciegas, es el amor de Dios, manifestado en su adopción de la naturaleza humana. Que tal manifestación de Dios en la historia se haya dado realmente, es algo que se puede creer o no. Pero lo menos que habría que hacer es tratar este mensaje con respeto, considerando lo mucho que nos va en juego con él.

4. La capacidad humana de adquirir conocimientos verdaderos, y otras dificultades de la visión materialista del mundo

> Al tener noticia de algún nuevo intento de explicar
> la razón, o el lenguaje, o la elección libre en clave naturalista,
> deberíamos reaccionar como si nos dijeran

73. Sobre la perspectiva cristiana, y la importante apuesta antropológica que conlleva, consúltese por ejemplo el libro de Julián Marías —Julián Marías: otro que no cayó en la cuenta de lo infantil que resulta el cristianismo— *La perspectiva cristiana* [Marías (1999)].

> que alguien ha probado la cuadratura del círculo
> o que $\sqrt{2}$ es racional.
> Sólo resulta adecuada la más leve curiosidad:
> ¿cómo de bien habrá sido ocultada la falacia?
>
> [Peter Geach][74]

El apartado anterior ha estado dedicado a responder a los ataques al cristianismo vertidos en la segunda réplica de López Corredoira. Como ya he indicado anteriormente, era preciso ofrecer una respuesta. Pero, claro está, cualquier defensa de una posición ante una serie de críticas despierta, más o menos inconscientemente, la impresión de que lo que se defiende es problemático. De modo que, en nuestro caso, tal vez podría alguien llegar a pensar que, mientras que la posición teísta se encuentra asociada con planteamientos teológicos discutibles, el enfoque materialista resulta más natural, o menos cuestionable.

Ahora bien, este pensamiento no responde a la realidad. A decir verdad, la visión materialista del mundo, si es consecuente, se ve obligada a sostener posturas bastante inverosímiles en numerosos temas, a encogerse de hombros en otros tantos (como, por ejemplo, en las cuestiones cosmológicas que constituyeron el objeto inicial del presente debate) y a condenar como ilusiones prácticamente todos los aspectos esenciales que constituyen la persona humana (desde la posibilidad de la acción libre a la del conocimiento verdadero). Por eso, como botón de muestra de lo problemático que resulta el enfoque materialista, voy a incluir, en este apartado, un esbozo mínimo de algunos de los temas en los que esta visión del mundo se las ve y se las desea para decir algo plausible. No los voy a mencionar todos, porque el materialismo

74. Geach, P. (1977), página 52. (La traducción es mía.)

arroja una luz sospechosa sobre demasiados asuntos y no conviene dilatar en exceso este apartado, más bien marginal. Tampoco me detendré a exponer los detalles de las argumentaciones relativas a cada tema, porque no hay espacio aquí. En lugar de eso, me voy a apropiar, por una vez, del método discursivo de nuestro amigo López Corredoira, y saltaré así, con total libertad, de un punto a otro. Pues, a fin de cuentas, en este apartado no trato tanto de desarrollar un argumento como de presentar el extracto de un catálogo (que podría extenderse mucho más). En todo caso, incluiré en cada punto las referencias bibliográficas oportunas, en las que el lector interesado podrá encontrar los detalles de los argumentos omitidos aquí.

4.1. *La capacidad humana de adquirir conocimientos verdaderos*[75]

En mi primera respuesta, y tomando como punto de partida el origen evolutivo del cerebro humano, planteé el problema de cómo se puede justificar la confianza en la capacidad humana de adquirir conocimientos verdaderos: La mayor parte de las personas considera que nuestras facultades cognitivas (percepción, memoria, y razón), cuando funcionan correctamente, nos permiten llegar a tener creencias verdaderas (al menos parcialmente) acerca de nuestro entorno y de otros ámbitos de la realidad. Vistas las cosas desde el teísmo, no hay ninguna dificultad en asumir que poseemos tales facultades cognitivas fiables, puesto que la existencia de seres racionales y capaces de adquirir un cierto conocimiento de la realidad parece consistente con lo que la teología nos dice sobre Dios. No quiere decir eso que el teísta se pueda cruzar de brazos tranquilamente, con ayuda de una explicación facilona de las facultades cognitivas humanas («Dios las hizo»). De lo que se trata, más bien, es de que la pregunta —en clave teísta— no es *si* seremos capaces de adquirir conocimientos verdaderos, sino la de *cómo* habrá dispuesto Dios el surgimiento de seres con semejantes capacidades (si lo habrá hecho por medio de leyes naturales aún desconocidas, o interviniendo directamente en algunas bifurcaciones claves de la evolución, o de otro modo). Ahora bien, si nos situamos en una perspectiva materialista, en la que los contenidos mentales sobrevienen de algún modo a las propiedades físicas de las redes neuronales pertinentes y en la que la evolución es un proceso ciego, no está nada claro que nuestras facultades cognitivas hayan de ser fiables, en el sentido de permitirnos alcanzar creencias que se corresponden con la realidad. Y el motivo es que, siendo el plano físico-neurológico el relevante a efectos de causación del comportamiento y seleccionando la evolución meramente aquellos comportamientos adecuados para la supervivencia, y ninguna otra cosa, no es fácil ver qué importancia pueda tener el contenido mental asociado con un determinado estado físico del cerebro. Más bien parece que se trataría de una gran casualidad (¿ajuste fino?) si resultara que el contenido mental asociado a los estados cerebrales adaptativos nos permite, en general, adquirir una representación subjetiva más o menos verdadera del mundo. Puesto que, sea cual sea nuestra subjetividad, lo que influye en la conducta es el soporte físico, e influye sólo por sus propiedades físicas…, so pena de concederle a lo mental un papel a duras penas reconciliable con el materialismo.

En su réplica, López Corredoira responde que «si nuestras ideas surgen en un proceso adaptativo de conocimiento del medio, no

75. La exposición más completa de este tema, que incluye no sólo el argumento inicial de Plantinga sino la réplica de diversos autores y las respuestas correspondientes de aquél se encuentra en Beilby (2002). En internet se encuentran algunas versiones del argumento elaboradas por el propio Plantinga. Por ejemplo en la siguiente página web: www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/Plantinga_alvin.htm.

veo yo por qué hay que desconfiar sin más ni más de la validez de nuestros conocimientos».

Pero esta respuesta, parece, a primera vista, inadecuada. Y digo a primera vista porque, por su brevedad, no puedo descartar la posibilidad de que nuestro amigo explicite más adelante los términos de la respuesta de un modo que la haga aparecer más verosímil. Pero así, de entrada, ¿qué quiere decir eso de «un proceso adaptativo de *conocimiento* del medio»? Como López Corredoira no nos ha dicho nada más sobre esta expresión, supongo que nos está invitando a considerar una interpretación sencilla de la misma. La interpretación más sencilla que se me ocurre es la siguiente:

La naturaleza está plagada de regularidades. Si se da tal cosa, luego ocurre tal otra. Si acontece esto, se tiene un indicio de aquello, etc., etcétera. De ahí que parece que si un ser vivo llegara a tener conocimiento de muchas de estas regularidades, tal conocimiento mejoraría sus posibilidades de supervivencia y, por lo tanto, ese conocimiento poseería un valor adaptativo. Así, la selección natural favorecería el desarrollo, en las condiciones adecuadas, de seres conscientes capaces de descubrir las regularidades naturales y, en este sentido, de poseer conocimientos verdaderos. ¿Es esto lo que quiere decir la respuesta de López Corredoira?

Pues bien, si las líneas anteriores no ofrecen una mala interpretación del argumento de nuestro amigo, entonces lo que me parece evidente es que este razonamiento da por hecho lo que pretende explicar, es decir, que comete una petición de principio. El fallo del argumento es obvio: El «conocimiento» es un término que se refiere a un estado mental. (Poseemos un conocimiento verdadero sobre un asunto si lo que creemos sobre dicho asunto se corresponde con lo que es el caso. Es decir, de un determinado estado mental —una creencia, en el caso más típico— se afirma su adecuación con un aspecto de la realidad.) Pero, como

ya he indicado en la exposición del problema, lo que la selección natural selecciona en primer lugar no son estados mentales sino conductas adecuadas. Y los estados mentales los selecciona tan sólo en tanto que estén asociados a las estructuras a nivel neuronal requeridas para producir el comportamiento que favorece en cada caso la supervivencia. De manera que, lo que realmente parece existir es una tendencia al desarrollo de seres vivos cuyos sistemas neuronales son capaces de codificar gran número de regularidades naturales, en el sentido de poder identificar —«identificar» a nivel neuronal, no mental— las señales que sugieren la adopción de un determinado comportamiento. Esta tendencia podría dar lugar al desarrollo de seres con un sistema neuronal muy complejo, capaz de procesar gran cantidad de información del medio relativa a regularidades. Un sistema neuronal así, posiblemente no estaría limitado a «memorizar» —«memorizar» en sentido físico, no mental— regularidades y asociarlas con una determinada respuesta del organismo poseedor de tal sistema, sino que dicho sistema neuronal podría llegar a codificar reglas a fin de elaborar reglas para encontrar regularidades naturales y respuestas adecuadas a las mismas. Todo eso podría explicarse verosímilmente con ayuda de la selección natural. Ahora bien, en ningún caso está claro que semejantes habilidades, a nivel físico-neurológico, conllevaran la fiabilidad de los estados mentales correspondientes a los estados cerebrales adaptativos en cada caso. De hecho, si consideramos, como buenos materialistas, que lo que importa (causalmente) es la estructura física, mientras que la representación mental asociada es un epifenómeno más o menos fantasmal, entonces lo más plausible sería considerar que tales representaciones no poseen valor cognitivo (salvo que, como decía anteriormente, postulemos que existe una especie de ajuste fino que enlaza los estados físicos útiles en cada momento con estados mentales

fiables..., un ajuste difícil de justificar desde la perspectiva materialista).

Por lo tanto, el problema de la justificación de la capacidad humana de adquirir conocimientos verdaderos en el marco materialista es real.[76] De ahí que considere que la «terrible duda» de Darwin a la que hacía mención en mi respuesta anterior, no era infundada. Como tampoco es infundado —si nos situamos en la perspectiva materialista— el dictamen de Patricia Churchland:

> Reducido a lo esencial, un sistema nervioso capacita al organismo para tener éxito en las cuatro efes: alimentarse, escapar, luchar y reproducirse [*feeding, fleeing, fighting and reproducing*]. El quehacer principal de los sistemas nerviosos es disponer las partes del cuerpo en la posición en la que deberían de estar en orden a que el organismo pueda sobrevivir. [...] Avances en el control sensoriomotor confieren una ventaja evolutiva: un estilo más imaginativo de representar es ventajoso *en la medida en que encaje con la forma de vida del organismo y acreciente las posibilidades de supervivencia del mismo* [cursivas de Churchland]. La verdad, sea lo que sea, es lo de menos.[77]

76. Lo cual significa, entre otras cosas, que no admite soluciones triviales. Una solución trivial podría consistir, por ejemplo, en tratar de resolver el problema por definición: definiendo como verdaderas las creencias asociadas a estados físicos del cerebro adecuados para producir comportamientos que favorecen la supervivencia del individuo en una situación dada. (Y podríamos sazonar la solución añadiendo que ése es el único tipo de verdad que resulta accesible a seres como nosotros. Y que eso de la verdad como adecuación entre el intelecto y la realidad, si no lo entendemos como la adecuación de los estados cerebrales correlacionados con los mentales para afrontar las situaciones que se nos presenten en cada caso, o no tiene sentido, o apunta a una verdad «absoluta» inaccesible al hombre.) Ahora bien, este intento de solución trivial está plagado de problemas. Uno de ellos es que, identificando la «verdad» de los estados mentales con la adecuación de las conductas que se derivan de los estados cerebrales correspondientes, no parece fácil explicar la experiencia, tan habitual, de conductas adecuadas que se derivan de apreciaciones erróneas de la situación por parte del sujeto. Hay más dificultades, pero las dejo como ejercicio para el lector.

77. Citado en Plantinga (1994). La traducción es mía.

Habría bastante más que añadir sobre este asunto. Ante todo podríamos recordar la advertencia que apuntaba al final del subapartado 2.1. («Racionalidad y cristianismo») acerca de la idoneidad del materialismo para producir un ambiente de escepticismo y pesimismo epistemológico letales para el desarrollo (no rutinario) de la ciencia. Pues el caso que estamos considerando nos puede llevar directamente del materialismo al escepticismo. Podríamos mencionar en este contexto a Descartes, que ya en el siglo XVII percibió la necesidad de recurrir a Dios como garante de la verdad de nuestros contenidos mentales (salvo el *cogito*). Podríamos mencionar los intentos de resolver el problema expuesto aquí postulando una cierta influencia causal de los contenidos mentales[78] (intentos problemáticos por la amalgama de categorías físicas y mentales que suelen implicar y por el difícil equilibrio que se ven obligados a buscar para no salirse de la perspectiva materialista), etc., etcétera. Pero no creo que sea necesario insistir, amigo mío: El problema es real, como tantos otros asociados a la imagen materialista del mundo. A continuación voy a mencionar algunos, sin entrar ya en detalles de ningún tipo.

4.2. *El problema de los imperativos morales absolutos*[79]

Muchas personas, entre las que yo mismo me encuentro, consideran que hay imperativos morales absolutos. Que torturar a un niño constituye una acción moralmente reprobable, no sobre la base

78. Consúltese al respecto Post (2002).

79. Véanse por ejemplo Adams (1980), Hare, J. (2000), Plantinga (sin fecha) «Two dozen (or so) theistic arguments», argumento R. Swinburne (1979), cap. 9 (los argumentos a partir de la conciencia y la moralidad). También es interesante consultar el punto titulado «el argumento moral» en el debate sobre la existencia de Dios mantenido por Bertrand Russell y el Padre Copleston. Puede encontrarse en castellano en Russell (1986), páginas 219-227.

de ninguna convención social, sino absolutamente reprobable. Que al menos el núcleo de los denominados «derechos humanos» proporciona límites objetivos a las acciones moralmente correctas.

Ahora bien, ¿cómo podría justificarse este convencimiento si nos situamos en un marco materialista, en el que no podemos recurrir al concepto de ley natural, de origen divino, ni apoyar los derechos humanos en la idea del hombre como imagen de Dios? No es fácil. Más bien parece que las opciones materialistas, en este punto, son bastante limitadas. Lo que el materialista puede hacer es, una de dos: o aceptar que existe un orden moral objetivo (encogiéndose —una vez más— de hombros, ante la pregunta del fundamento de tal orden), o tratar de interpretar toda la ética en términos de convenciones, conductas colectivas útiles para la supervivencia del grupo, herencias genéticas, y cosas por el estilo. Resulta muy difícil condenar a Hitler por estas vías. Resulta muy difícil condenar universalmente el racismo, el infanticidio o la esclavitud, si partimos de una cosmovisión materialista.

4.3. *El problema del mal*[80]

En teodicea se suele denominar «problema del mal» a la cuestión de cómo compatibilizar la existencia de un Dios omnipotente y bueno con la existencia del mal en el mundo. Los adversarios del teísmo acostumbran a sostener que es incoherente admitir —por otra parte innegable— la existencia del mal, afirmando al mismo tiempo la omnipotencia y la bondad de Dios. El argumento debe de satisfacerles bastante, porque apenas si conozco a ningún materialista que se haya tomado la molestia de leer los análisis y las respuestas al problema de la teodicea que se han ofrecido desde

80. Sobre este punto véase Plantiga (sin fecha) «Two dozen (or so) theistic arguments», argumento R*.

el campo teísta en los últimos decenios. Respuestas que yo, personalmente, encuentro bien fundadas y a las cuales remito al lector.[81]

Pero lo más curioso es que la misma existencia del mal —existencia que el ateísmo toma como punto de partida de su argumentación antiteológica, y que subraya cuanto puede— resulta difícil de explicar desde la perspectiva materialista. En palabras de Plantinga:

> Existe en el mundo el mal real y genuino: un mal que no es simplemente asunto de opinión personal en que la cosa en cuestión es abominable, y además no importa si aquellos que lo perpetran piensan que es bueno y no podrían ser convencidos por nada que dijéramos. Y es plausible pensar que en un universo no teísta, o de algún modo naturalista, no podría haber tal cosa.
>
> [...] Desde una perspectiva naturalista, no hay mucho más, por lo que se refiere al mal —de, digamos, el horror absoluto del Holocausto, o de Pol Pot, o de otros miles de villanos—, de lo que hay en el modo en que los animales se devoran mutuamente. Un resultado natural de procesos naturales.
>
> La hostilidad, el aborrecimiento, la hostilidad hacia los extraños o incluso hacia la propia familia han de ser entendidas simplemente en términos de los esfuerzos de los genes (Dawkins) por asegurar su supervivencia. No hay nada perverso o no natural en ello. (Puede ser que ni siquiera podamos sostener estas categorías.) Pero desde un punto de vista teísta se trata de algo profundamente perverso y profundamente horroroso. Lo encontramos horroroso: y eso es parte de su misma naturaleza, en oposición al modo naturalista de pensar, en el que no puede haber algo así como lo objetivamente horroroso.[82]

81. Consúltense al respecto por ejemplo Plantiga (1974), Polkinghorne, J. (2005b), cap. 6, y Swinburne (1979), cap.11. También pueden encontrarse sugerencias interesantes sobre esta cuestión en los capítulos de Polkinghorne y Swinburne en Soler Gil (ed.) (2005).

82. Plantiga (sin fecha) «Two dozen (or so) theistic arguments», argumento R*. (La traducción es mía.)

4.4. *El problema de los valores estéticos objetivos*[83]

Nuevamente, muchas personas, entre las que también me encuentro, consideran que, por encima de convenciones y tradiciones (que evidentemente influyen en nuestra apreciación del valor estético de las obras de arte) en una cantata de Bach o en un concierto de Mozart hay algo objetivamente bello. Y que afirmar la superioridad estética de un nocturno de Chopin sobre los porrazos de un mono al piano no es cuestión ni de gustos ni de consensos. Este tipo de intuiciones constituyen, por así decir, la base fenomenológica sobre la que hay que plantearse la cuestión de los

83. Una breve pero sustanciosa reflexión sobre la apuesta cristiana por la belleza objetiva puede encontrarse en Ratzinger (2002). Una interesante exposición de los argumentos estéticos de la existencia de Dios puede encontrarse en Williams (2001). Este artículo se encuentra también en internet: www.Quodlibet.net y contiene numerosas referencias que permitirán al lector adentrarse en el tema. Un notable estudio de la belleza, en relación con la antropología cristiana puede encontrarse en Ruiz Retegui (1999), autor español dotado de una inteligencia poco común y de un amor a la sabiduría aún más infrecuente, y cuya muerte prematura (en el año 2000) nos ha privado, sin duda, de obras excelentes. Sobre la comprensión de la belleza como manifestación de la gloria de Dios consúltese también la obra admirable de Hans Urs von Balthasar *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* [Von Balthasar (1965)]. Ciertamente se trata de una obra muy larga, pero merece la pena leerla entera, por la cantidad de ideas que aporta. Como botón de muestra, copio un fragmento del volumen III, I (parte 2) [Im Raum der Metaphysik – Neuzeit], en el que se expone, desde consideraciones estéticas, otra crítica al materialismo diferente de la que esbozo en este apartado (¡se pueden apuntar tantas!), centrada en la consideración de las formas naturales:

> Los seres, precisamente las subespirituales obras de arte de los Prakriti, de la naturaleza creadora, llevan el estigma de una in-condicionada fantasía original, para la que está ciego cualquiera que, no digo que clasifique sus formas dentro del proceso evolutivo, sino que las explique totalmente a partir de la importancia dentro del proceso. En este sentido, el reino de las formas de la naturaleza subhumana sigue siendo una piedra de toque especialmente reveladora del valor de una metafísica: el que, como Descartes y como los materialistas, explica el animal de forma puramente mecanicista, ya ha perdido. [Pues] no pueden explicar la *gloriosa* libertad de las formas de los seres, y ni siquiera la necesidad de tales formas.

Véase Von Balthasar (1965), vol. III, I (parte 2), páginas 950-951. La traducción es mía.

valores estéticos. Admitida esta base, ¿cómo se puede justificar la objetividad de la belleza de una obra de arte? La belleza, en el enfoque teísta, se considera una manifestación de la divinidad (*splendor veritatis*). Y esta interpretación se refuerza si nos situamos, más concretamente, en la perspectiva cristiana, en la que se concibe a Dios como amor. Puesto que el amor y la belleza se relacionan esencialmente. Ahora bien, ¿cómo entender la belleza objetiva desde el materialismo? La única vía que parece tener abierta el materialista, en este terreno, es la habitual: la de inventarse una explicación evolutiva de nuestra predilección por unas sensaciones sobre otras, etc. (incorporando la ventaja de tal predilección en algún momento del proceso evolutivo, de cara a la supervivencia). ¿Se puede realmente dar cuenta de la belleza *per se* por esta vía? Es muy dudoso. (La evolución es tan ciega a la belleza como a la verdad, de modo que lo que se hace, con este planteamiento, no es justificar la existencia de la belleza *per se*, sino, como mucho, la existencia de una apariencia de belleza *per se*.) Y, de hecho, lo habitual es que el materialista niegue que exista realmente algo así como una «belleza intrínseca», independiente del juicio subjetivo. De modo que, si consideramos las cosas objetivamente, los porrazos del mono son tan hermosos como el nocturno de Chopin, o viceversa. ¡Qué visión más miope!

4.5. *El problema de la libertad*

En el subapartado 3.1. he presentado brevemente la dificultad de entender, desde el materialismo, y teniendo como fondo el origen evolutivo de la especie humana, la capacidad del hombre para alcanzar conocimientos verdaderos. Se puede presentar un argumento similar a éste, pero centrado en la libertad del hombre. Como el presente apartado está resultando más largo de lo que había

previsto al principio, dejo el desarrollo de este punto como ejercicio al lector. Evidentemente, el argumento no impresionará a López Corredoira, puesto que nuestro amigo niega categóricamente la libertad y ha dedicado su tesis doctoral en filosofía a demostrarnos que «somos fragmentos de la naturaleza arrastrados por sus leyes».[84] Pero somos muchos (incluyendo muchos ateos) los que consideramos que la libertad es un *factum*.[85] Un *factum* que se manifiesta, por ejemplo, en la experiencia de las deliberaciones y las luchas morales internas. Ahora bien, mientras que, desde el enfoque teísta, la cuestión del origen de la libertad humana es, en todo caso, una cuestión relativa al *cómo*, el surgimiento de seres libres como resultado de un proceso evolutivo ciego parece mucho más problemático. Quizá tenga razón López Corredoira al considerar la negación de la libertad como la posición más consistente con la perspectiva materialista..., con todo lo que ello implica, que no es nada menos que tener que interpretar como mera ilusión una parte importantísima de nuestra actividad mental. Yo, por mi parte, pienso que la negación de la libertad constituye un planteamiento similar al solipsismo o a la negación de la existencia del pasado: tres posturas irrefutables, pero imposibles de tomar en serio, salvo cuando estamos reflexionando sobre ellas. El hecho que el materialismo se vea empujado a sostener posturas así es algo que da que pensar.[86]

84. López Corredoira (2005).

85. En cuanto a mi propia posición con respecto a la libertad, se acerca bastante a la esbozada en Arana (2005). Si bien con algunas matizaciones, que el lector podrá consultar en la discusión entre Arana y el autor de estas líneas publicada recientemente en *Thémata*.

86. Mencionaré de pasada, para recalcar que la similitud entre la negación de la libertad, la negación del pasado y el solipsismo no es superficial, que tanto el solipsismo como la negación del pasado pueden apoyarse en una interpretación de teorías científicas actuales (lo mismo que la negación de la libertad por parte de López Corredoira se apoya en una determinada interpretación de la física): Hay quien cree que la única interpretación de la mecánica cuántica libre de problemas es la interpretación solipsista

Podríamos seguir. Hay otras muchas experiencias humanas, como por ejemplo la del amor, la del valor real de la persona amada, que han de reducirse a ilusiones (a trucos de la naturaleza para la replicación de material genético, y cosas por el estilo), si las enfocamos desde el materialismo. Pero los puntos anteriores (que muestran algunas de las deficiencias del planteamiento materialista para ocuparse de la verdad, del bien y de la belleza, así como de una característica tan esencial de la condición humana como es la libertad), junto con los puntos tratados en el debate sobre la cosmología, bastan para percibir que la imagen del mundo a la que se adscribe López Corredoira, a pesar de su gran difusión en la sociedad de nuestro tiempo, dista mucho de ser evidente.

Visto lo cual, podemos dejar ya este apartado, y pasar a hacer balance del debate.

5. Balance final

De la discusión sale la luz, dice el refrán. Así que, para concluir, parece que tendríamos qué preguntarnos qué luces pueden haber salido del presente debate. Pero es difícil juzgar en general una cosa así, pues, evidentemente, cada uno aprende en función de lo que ya sabe y de las expectativas que lleva consigo. En consecuencia, este apartado no tiene otro objeto que ofrecer mi balance personal, indicando los aspectos de la discusión que me han hecho pensar, y los que no. Doy por hecho que el balance de

(y, de hecho, el famoso experimento mental del «amigo de Wigner» fue concebido por Wigner para tratar de criticar esta interpretación). Y, en cuanto a la negación del pasado, un cierto número de especialistas en gravitación cuántica considera que, en realidad, nos encontramos encerrados en cápsulas de presente, y que el pasado no es más que una parte de la estructura de la cápsula en la que siempre permanecemos. El más brillante de estos locos es Julian Barbour. Véase Barbour (1999).

López Corredoira diferirá ampliamente del mío. Y más aún diferirán los de cualquier posible lector. Como es natural.

Ciertamente, esta discusión con López Corredoira me ha procurado algunos quebraderos de cabeza y hasta una cierta perplejidad en la que aún me encuentro, aunque no por lo que toca al tema de la cosmología. Para hablar con toda franqueza, creo que no es mucho lo que he aprendido de la discusión de los datos cosmológicos que mencionaba en el texto inicial. Tal vez se deba a mi propia terquedad, o a mi falta de finura para percibir los matices, pero el caso es que no he encontrado en las réplicas de López Corredoira ninguna idea que me lleve a pensar que la existencia, la racionalidad y el ajuste fino del universo encajan mejor en la imagen del mundo materialista de lo que pensaba inicialmente. Lo que puede hacer el materialista ante estos datos, según me sigue pareciendo, no es otra cosa que encogerse de hombros y decir que así son las cosas.

Tampoco creo que las críticas de nuestro amigo a la interpretación teísta alternativa de estos datos sean muy fuertes: Ni el teísta incurre en tautología alguna al referirse a Dios como fundamento del universo, ni se ha apuntado a la tesis de la racionalidad del universo después de que la ciencia la demostrara, ni nada de eso (como espero haber dejado suficientemente claro en mis respuestas). En realidad, de los tres datos cosmológicos que señalaba en mi texto inicial, tan sólo el del ajuste fino parece haber ocupado previamente la atención López Corredoira,[87] a juzgar por el hecho de que es el único punto en el que esboza una réplica concreta y más o menos estructurada (aunque errónea, a mi modo de ver) al argumento expuesto en el texto inicial.

87. Lo que no es reprochable, ya que se trata del argumento que más se ha discutido en los círculos científicos desde mediados de los años ochenta del pasado siglo.

Más inquietante me ha parecido la crítica del cristianismo desarrollada en la segunda réplica de nuestro amigo. No porque la considere bien fundada, sino más bien por todo lo contrario. Me resulta difícil de comprender cómo es posible que una persona culta e inteligente como López Corredoira posea una imagen del cristianismo tan alejada de la realidad como la que se pone de manifiesto en textos como «la religión de los cristianos». Sobre todo teniendo en cuenta que el desconocimiento del cristianismo equivale al desconocimiento de una de las raíces principales de la cultura occidental. Es difícil entender el arte, la filosofía, el derecho y hasta la percepción ética ordinaria en los países euroamericanos sin una mínima comprensión del cristianismo, que ha marcado la pauta durante siglos en todos estos ámbitos.

¿Es representativa la visión del cristianismo de López Corredoira? Sobre este punto sólo puedo especular, a partir de mi propia experiencia en los ambientes universitarios y de las actitudes que creo percibir en un amplio sector de los (así llamados) «personajes públicos» de nuestro país. Sobre esta base, me atrevo a conjeturar que la respuesta ha de ser afirmativa: López Corredoira no es una persona atípica en este sentido.[88] Al contrario, su desconocimiento del cristianismo está apuntando al desconocimiento general del mismo por parte de la clase intelectualmente media-alta de nuestra sociedad. Una clase que, por su nivel cultural, parece que debería ser la más interesada en conocer las raíces de nuestra civilización. ¿Cómo podemos interpretar esta carencia? ¿Tal vez como una ruptura que apunta al inicio de algo nuevo? ¿Pero cómo vamos a llamar nuevo al materialismo, si es una de las formas de pensa-

88. Lo atípico en él más bien resulta su interés por la discusión de estos temas y por buscar la verdad que pueda haber en ellos (una actitud noble, pero cada vez más rara, pues lo que se impone es el pasotismo en relación con cualquier tema filosófico serio).

miento más rancias? ¿Y por qué habría de edificarse lo nuevo sobre el desconocimiento? ¿O se trata, quizá, de un síntoma de decadencia?, ¿de un indicio del agotamiento de nuestra cultura, que se manifestaría en ese hastío que lleva al intelectual a dejar de lado y olvidar lo que ha constituido durante tanto tiempo el motor de su pensamiento? ¿O se trata no más que de un simple problema de transmisión cultural, que se arreglaría mejorando y potenciando la asignatura de religión en las escuelas? Reconozco que no tengo respuesta a estas preguntas.

Y más inquietante aún me resulta el tono en el que está redactada la crítica al cristianismo de nuestro amigo. Mis vecinos alemanes suelen decir que «el tono hace la música». Pues bien, no creo estar exagerando si escribo que la tonalidad en la que se presentan muchas de las observaciones de López Corredoira sobre el teísmo en general, y sobre el cristianismo muy en particular, es la del odio. La retahíla de reproches al cristianismo ensartados sin ton ni son en «Racionalidad y cristianismo» y en «La religión de los cristianos» rezuma odio.

¿A qué puede deberse semejante actitud? Reconozco que no lo entiendo. Entiendo que, puestos en la encrucijada entre suponer que el corazón de la realidad lo constituye la materia inerte o el Dios vivo, haya quien se incline por la primera opción. (No porque yo crea que cuenta con más soporte racional, sino porque, como ya indiqué en el texto inicial, en esta opción se ponen en juego todas nuestras dimensiones humanas, incluyendo nuestras experiencias particulares, y los miedos y los recelos de cada uno.) Entiendo también que, aun optando por el teísmo, haya quien no pueda creer que Dios ha amado tanto al hombre como para asumir nuestra naturaleza y entrar en la historia humana, como predica el cristianismo. Pues el que uno se decida o no por la religión cristiana depende del crédito que le dé a sus testigos, así como de la imagen de Dios y del hombre que se pueda llegar a

tener. Pero lo que no me cabe en la cabeza es que, ante un mensaje tan esperanzador acerca del hombre como el que nos propone el cristianismo, se reaccione con odio. ¿Cómo puede ser esto?

En el capítulo «La hostilidad al cristianismo» de su libro *La perspectiva cristiana*, Julián Marías, perplejo también ante este odio, ha tratado de encontrar una clave del mismo en la existencia de una voluntad de degradación de la idea del hombre, quizá motivada por el miedo a la responsabilidad:

> Algo bien distinto, y a última hora más interesante, son las hostilidades al cristianismo *como tal*, «comprendido», es decir, por lo que realmente significa. [...] Y este rechazo envuelve otro paralelo a la imagen del hombre: *libre*, responsable, capaz de santificación o de condenación, destinado a una vida perdurable y a la participación en la divina; una *persona* irreductible a toda «cosa».
>
> Hay que reconocer que han existido y existen hombres que no pueden «soportar» esto, que sienten una extraña oposición a esta manera de ver la realidad, especialmente la propia. [...]
>
> No es fácil comprender este fenómeno. Creo advertir algo que parece sumamente extraño, pero que surge una vez y otra: una voluntad de degradación de la idea del hombre, como si irritara su posible excelencia. [...]
>
> A lo largo de la historia, sin interrupción desde el siglo XVIII, se han ido sucediendo equipos que se han dedicado a la empresa de «reducir» al hombre a lo no propiamente humano. Una serie de «relevos» han borrado el carácter personal del hombre, lo han visto como un «organismo», sometido a las meras leyes naturales —físicas, biológicas, económicas—, sin el decisivo atributo de la *libertad* y la consiguiente responsabilidad.
>
> Esta actitud suele ir acompañada de un extraño deseo de *aniquilación*, la voluntad de extirpar en los demás la esperanza de seguir viviendo después de la muerte. Se puede descubrir algo que en el fondo no se entiende: un terror a la supervivencia, acaso a la responsabilidad, a la exigencia de amor.

Es comprensible que muchas personas sientan dudas, dificultades, zozobra, angustia ante la incertidumbre. Lo que no se entiende es que se sienta hostilidad y repugnancia a algo que en todo caso *sería admirable*.[89]

¿Ilumina este análisis la actitud de López Corredoira? En parte puede que sí. Al menos, lo que nos dice Julián Marías encaja con la beligerante negación de la libertad por parte de nuestro amigo.[90] Pero, como el propio Marías reconoce, en el fondo es algo que no se entiende. O, al menos, yo no logro entenderlo. Si acaso, tal vez resulte develadora la observación de Unamuno, que también tuvo que habérselas con esta extrañísima actitud frente al cristianismo:

> Porque hay también una abogacía antiteológica y un *odium antitheologicum*.
>
> Muchos, muchísimos hombres de ciencia, la mayoría de los que se llaman a sí mismos racionalistas, lo padecen.
>
> El racionalista [...], poseído de la rabia de no poder creer, cae en la irritación del *odium antitheologicum* [...].
>
> El odio antiteológico, la rabia cientificista —no digo científica— contra la fe en la otra vida, es evidente. Tomad [...] a los fanáticos del racionalismo, y ved con qué grosera brutalidad hablan de la fe. [...] Hay gentes que parece como si no se limitasen a no creer que haya otra vida, o, mejor dicho, a creer que no la hay, sino que les molesta y duele que otros crean en ella, o hasta que quieran que la haya.[91]

¿Se trata, en el fondo, de esto?, ¿de la rabia de no poder creer? No lo sé. Tal vez nos lo pueda aclarar el propio López Corredoira

89. Marías (1999), páginas 115-117.
90. Consúltese al respecto López Corredoira (2005).
91. Unamuno, M. (1982): *Del sentimiento trágico de la vida* (Madrid, Espasa-Calpe), páginas 98-99.

en su réplica final. En todo caso, si esa impotencia para creer en el Dios vivo como núcleo de la realidad se deriva del convencimiento (que el propio Unamuno parecía alimentar) de que la razón se opone al planteamiento teísta, tal vez resulten útiles los debates como el que acabamos de mantener para mostrar que semejante convencimiento no se apoya en la realidad. La razón, como ya indicamos al comienzo de esta controversia, cumple su parte al comparar el camino materialista con el teísta, mostrando la riqueza del planteamiento que remite al Dios vivo como fuente de la realidad. De manera que, aunque la fe cristiana no sea demostrable como un teorema matemático, el marco teísta que le sirve de base constituye un escenario bastante razonable.

Y así llegamos al final de ésta, mi segunda y última respuesta. Lo que resta es tarea de nuestro amigo López Corredoira, al que quiero finalmente agradecer su idea de realizar este debate, así como su interés por los temas fronterizos entre la ciencia y la filosofía, en los que creo que hay tanto en juego.

En su primera réplica, López Corredoira comenzó manifestando que ni se le pasaba por la cabeza el tratar de convencerme, pues «a estas alturas de nuestras vidas y cuando uno ha pensado ya bastante sobre estos asuntos, nuestras posiciones resultan muy difícilmente movibles». Puede que sea así... Pero yo sigo creyendo en el poder de los argumentos, y sigo albergando la esperanza de convencerlo a él. O, al menos, de sacudir un tanto su fe materialista, para que llegue a darse cuenta de que su apuesta por la muerte no le viene forzada por la razón:

> Mira, yo pongo ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia [...]; te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia. [Deuteronomio 30, 15;19.]

Referencias bibliográficas

ADAMS, R. (1980): «Moral arguments for theistic belief». En: C. DELANEY (ed.): *Rationality an religious belief* (University of Notre Dame Press).

ARANA, J. (2005): *Los filósofos y la libertad* (Madrid, Síntesis).

—(1999): *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón* (Madrid, Encuentro).

ARTIGAS, M. (1997): «Ciencia y fe: el origen del universo – Georges Lemaître: el Padre del *big-bang*», *Aceprensa* 79/95 (7 junio 1995).

BARBOUR, J. (1999): *The end of time* (Londres, Weidenfeld and Nicholson).

BEILBY, J. (2002): *Naturalism defeated? Essays on Plantinga's evolutionary argument against naturalism* (Cornell University Press).

BENEDICTO XVI, PAPA (2005): *Deus caritas est.* Disponible en la página web del Vaticano: www.vatican.va/.

CABODEVILLA, J. M. (2001): *El padre del hijo pródigo* (Madrid, BAC).

— (1986): *Discurso del padrenuestro* (Madrid, BAC).

— (1984): *Las formas de felicidad son ocho (*Madrid, BAC).

CHESTERTON, G. K. (1972): *La esfera y la cruz* (Madrid, Espasa-Calpe).

COLLINS, R. (2005): «La evidencia del ajuste fino». En: FRANCISCO SOLER GIL (ed.): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC), páginas 21-47.

COPÉRNICO, N. (1987): *Sobre las revoluciones* (Madrid, Técnos).

CRAIG, W. L. (2005): «Naturalismo y cosmología». En: FRANCISCO SOLER GIL (ed.): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC), páginas 49-99.

CRAIG, W. L. Y MORELAND, J. (2000): *Naturalism* (Londres, Routledge).

DEMBSKI, W. (2005): «El azar de los huecos». En: FRANCISCO SOLER GIL (ed.): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC), pàginas 101-129.

DÍEZ J. A. Y MOULINES, C. U. (1997): *Fundamentos de filosofía de la ciencia* (Barcelona, Ariel).

GALILEI, G. (1987): *Carta a Cristina de Lorena y otros escritos sobre ciencia y religión* (Madrid, Alianza Editorial).

GEACH, P. (1977): *The virtues* (Cambridge).

HARE, J. (2000): «Naturalism and morality». En: W. L. CRAIG Y J. P. MORELAND (eds.): *Naturalism* (Londres, Routledge), páginas 189-211.

HELLER, M. (2005): «Singularidad cosmológica y la creación del universo». En: FRANCISCO SOLER GIL (ed.): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC) 131-155.

JAKI, S. (1990): *Science and creation* (lanham, University Press of America).

JUAN PABLO II, PAPA (1995): *Evangelium vitæ*. Disponible en la página web del Vaticano: www.vatican.va/.

—(1998): *Fides et ratio*. Disponible en la página web del Vaticano: www.vatican.va/.

KRAGH, H. (1996): *Cosmology and controversy* (Princeton, Priceton University Press).

LÓPEZ CORREDOIRA, M. (2005): *Somos fragmentos de la naturaleza arrastrados por sus leyes* (Madrid, Visión Net).

MARÍAS, J. (1999): *La perspectiva cristiana* (Madrid, Alianza Editorial).

MARTÍN DESCALZO, J. L. (1989): *Vida y misterio de Jesús de Nazaret* (Madrid, Sígueme).

ORÍGENES (2001): *Contra Celso* (Madrid, BAC).

PELKE, E. (1963): *Der Lübecker Christenprozeß* (Maguncia).

PLANTINGA, A. (1974): *God, freedom and evil* (Harper Torchbook).

—(1994): «Naturalism defeated». Disponible en: www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/plantinga_alvin.htm.

PLANTINGA, A. (sin fecha): «Two dozen (or so) theistic arguments». Disponible en: www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/plantinga_alvin.htm .

POLKINGHORNE, J. (2005a): «Física y metafísica desde una perspectiva trinitaria». En: FRANCISCO SOLER GIL (ed.): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC) 201-222.

— (2005b): *Science and providence* (Londres, Templeton Foundation Press).

POST, J. (2002): «Review of Beilby, James, ed. Naturalism defeated?», *Notre Dame Philosophical Reviews*. Disponible en: http://ndpr.nd.edu/reviews.cfm

RATH, V. (1994): *Georges Lemaître, le Père du big bang* (Bruselas, Éditions Labor).

Ratzinger, J. (2005): *Berührt vom Unsichtbaren* (Freiburg, Herder).
—(2003): «Ponencia del cardenal Joseph Ratzinger con ocasión de los cien años de la constitución de la pontificia comisión bíblica». Disponible en : www.vatican.va/.
—(2002): «La contemplación de la belleza». Disponible en: www.humanitas.cl/biblioteca/artículos/d0450/index.htm
—(2001a): *Introducción al cristianismo* (Madrid, Sígueme).
—(2001b): *En el principio creó Dios* (Valencia, Comercial Editora de Publicaciones).
—(1990): *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Ratisbona, Friedrich Pustet).
Rioja, A. y Ordóñez, J. (1999): *Teorías del universo* (Madrid, Síntesis).
Ruiz Retegui, A. (1999): *Pulchrum: Reflexiones sobre la belleza desde la antropología cristiana* (Madrid, Ediciones RIALP).
Russell, B. (1986): *Por qué no soy cristiano* (Barcelona, Edhasa).
Schäfer, J. (1946): *Wo seine Zeugen sterben ist sein Reich* (Hamburgo, Hansa Verlag Josef Toth).
Siepenkort, H. (ed.) (2002): *Ökumene im Widerstand* (Lübeck, Schmidt-Römhild).
Soler Gil, F. J. (2005): «La cosmología física como soporte de la teología natural». En: Francisco Soler Gil (ed.): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC) 223-250.
—(ed.) (2005): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC).
Swinburne, R. (1979): *The existence of God* (Oxford, Clarendon Press).
—(1970): *The concept of miracle* (Basingstoke, Macmillan).
Unamuno, M. (1982): *Del sentimiento trágico de la vida* (Madrid, Espasa-Calpe).
Von Balthasar, H. U. (1965): *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (Friburgo de Brisgovia, Johannes Verlag).
Williams, P. (2001): «Aesthetic arguments for the existence of God», *Quodlibet Journal*, vol. 3, num.3.
Worthing, M. (2005): «¿Creó Dios el universo a partir de la nada?». En: Francisco Soler Gil (ed.): *Dios y las cosmologías modernas* (Madrid, BAC), páginas 309-360.

Réplica 3. López Corredoira

Vida y fuerza en el pensamiento sin animismos

1. Introducción

Al contrario que Soler Gil, yo sí estoy satisfecho con los derroteros que ha ido tomando este debate. Están saliendo a la luz muchas ideas, muchos puntos de vista contrapuestos, que esclarecen en buena medida el origen del disenso sobre la interpretación metafísica de la existencia del cosmos. Probablemente Soler Gil prefiriese, como declara explícitamente, un debate más técnico sobre cuestiones puramente físicas y/o cosmológicas. Quizá le hubiese gustado que yo discutiese sobre los valores de la carga del electrón que hacen posible la formación de átomos y que permiten la formación de largas cadenas de átomos de carbono necesarias para la vida. O quizá prefiriese que hablase de las especulativas ideas sobre el origen de la materia a partir de la nada por un no sé qué evento cuántico y de que el orden del universo proviene de una rotura de simetría espontánea. La verdad es que estas sutilezas me parece que tienen algo de cuestiones bizantinas, como cuando los escolásticos debatían con detalles técnicos sobre cuántos ángeles bailan sobre la cabeza de un alfiler. Y creo además que

la cuestión de ver a Dios o no detrás de los conocimientos de cosmología actuales no tiene nada que ver con esas sutilezas técnicas. La existencia de Dios no es equiparable a una hipótesis científica en la cual uno deba entrar en detalles técnicos que apoyen o desmientan tal hipótesis. Da la impresión de que Soler Gil trata de convertirla en una hipótesis racional científica, sobre todo cuando insiste una y otra vez en que su hipótesis ajusta los datos del universo. Pero no, no se trata de eso. Si lo fuese, llegaría un momento en que una de las posiciones, la teísta o la materialista, se impondría por las evidencias. La cuestión del debate es más bien de ideología. Sería absurdo demostrar a alguien convencido de la política de derechas que la política de izquierdas es más conveniente por medio de una demostración científica, o viceversa. Igualmente sucede con la religión. Las ideologías no son hipótesis, no precisan de ninguna demostración, pues las bases que las sustentan no son argumentos contrastables. La ideología depende de la psicología del individuo que la defiende, de la sociedad que lo rodea, de sus circunstancias emocionales, de la cabezonería del buen gallego (como puede ser mi caso), etcétera. Una hipótesis podría llegar a convertirse en una ideología, inamovible por muchos argumentos que le lluevan en contra;[1] esto es lo que le sucede a la ciencia que abandona su objetividad y se hace anticientífica, pero una ideología nunca puede llegar a convertirse en una hipótesis. Las ideologías se imponen por motivos casi siempre irracionales, no se demuestran. Con ello no estoy diciendo que no se pueda uno entretener con este pasatiempo erudito —como llamaba Nietzsche a la teología— de la argumentación

1. Algo de eso puede de hecho estar pasando con la cosmología actual. En cualquier caso, todavía hay grados, y el grado de cientificidad de la cosmología física está bastante por encima del de las especulaciones metafísicas sobre Dios en base a la misma.

racional sobre estos temas. Sí se puede y, de hecho, eso es lo que se ha venido haciendo en las réplicas dadas.

Hay que ir directamente a la raíz de las ideas. Por ello, mi propósito ha sido sacar al conejo de su madriguera. Dejarse de tecnicismos inútiles, y plantearse lo que realmente subyace detrás de un cristiano que ve a Dios en el cosmos. Y la respuesta me parece que es la siguiente: un cristiano ve a Dios en el cosmos porque es cristiano, no porque el cosmos muestre directa o indirectamente la existencia de un Dios. También lo contrario puede ser cierto: un ateo no ve a Dios porque es ateo. Sin embargo, no hay un estado de igualdad entre ambos puntos de vista: es el teísta el que debe probar la existencia de Dios, el ateo no tiene por qué probar nada. Es el teísta el que especula sobre el más allá, multiplicando los entes existentes en contra de lo que prescribiría la navaja de Occam, y por lo tanto a él corresponde la carga de la prueba. ¿Y por qué Soler Gil es cristiano? Sin duda, por razones que nada tienen que ver con el ajuste fino o la racionalidad del universo. Por cuestiones personales, quizás, por apego a unos valores tradicionales, familiares, conservadores, por sentimientos que brotaron en su infancia a raíz de la educación que ha recibido, por sentimientos irracionales. Lo que me parece claro es que nadie se vuelve creyente a raíz de argumentos como los presentados por Soler Gil sobre cosmología y teísmo. La fe, las creencias de este tipo, no vienen promovidas por razonamientos, tal y como si la existencia de Dios fuese un corolario de un teorema matemático. Si acaso, la necesidad de dar sentido a la existencia ante unas preguntas sobre la vida como el porqué de la moralidad de los hombres, incluso desde un punto de vista racional como el que Kant mantenía, puede ser mayor acicate para la afiliación a un credo. Soler Gil nos quiere hacer ver sin embargo a Dios con un libro de cosmología bajo el brazo. Entonces, un ateo como yo lee los razo-

namientos de Soler Gil y se dice: ¡pero qué diablos se está inventando este hombre! Y no es una cuestión de ceguera de los ateos, me parece; es simplemente que para estar de acuerdo con Soler Gil hay que ser creyente previamente. Y si ya fuésemos creyentes previamente, nada nuevo nos mostrarían tales argumentaciones. Basta con que alguien nos diga cuál es su ideología, y lo demás viene implícito. Entonces de lo que se trata aquí, entiendo yo, es de hurgar con un palo en la madriguera y hacer salir al conejo al aire libre para que veamos cómo corretea, cuál es su cosmovisión, su ideología, que nos hable de lo que cree o no, y así entenderemos mejor de dónde salen sus conjeturas cósmicas, conjeturas sobre algo que no está contenido en el propio cosmos sino en la cabeza de Soler Gil; pues, si alguien deja de tener la ideología que él posee, deja de verlo. No es la existencia de Dios algo objetivo sino subjetivo. Mostrar esto ha sido una parte de mi método dialéctico y creo que ha dado buenos resultados.

Sobre cuestión de método retórico, creo que también hay unas diferencias notables entre Soler Gil y yo. Por cada página que yo he rellenado, él produce tres o cuatro como contestación y se explaya con multitud de detalles y referencias, contestando casi frase por frase. Puede agradecerme el lector que yo no haga lo mismo y no multiplique también por tres o cuatro la longitud de mi réplica con respecto a la réplica anterior, pues, si así fuese, en una serie de seis partes con 19 páginas en la primera parte, tendríamos (si tomamos el factor como 3,5) alrededor de 14 mil páginas en total. Cada respuesta de Soler Gil es algo serio, elaborado y de gran erudición. Su última réplica puede producir asombro, como no puede ser menos surgiendo de un talento como el de este gran representante del pensamiento cristiano. Uno incluso pudiera exclamar algo así como: «Alguien con tanta erudición no puede estar equivocado». Quizá si salpicase el texto con

alguna frase en latín sin traducir le daría un aire más de erudito cristiano aún. Por mi parte, confieso no tener tanta paciencia para aplicar a las artes retóricas ese estilo. Ante este tipo de cuestiones sobrenaturales, aplico más bien aquello que decía Henry Louis Mencken (periodista norteamericano de la primera mitad del siglo XX) y que luego popularizaría Martin Gardner (Gardner 1981) en referencia a las pseudociencias: «Una carcajada vale por diez mil silogismos». No hay como poner en ridículo una idea para darse cuenta de lo absurdo o contradictorio de sus postulados. Mi método es también más el de ir al grano en la descripción de las ideas y no entretenerse con sucedáneos de demostraciones formales. Poco importa que se rellenen páginas y páginas de argumentos muy bien documentados si la base misma patina; es como construir grandes edificios sobre arenas movedizas. Si hubiese un solo argumento bueno a favor de la existencia de Dios, bastaría y sobraría con media página para mencionarlo. A falta del mismo, viene la erudición escolástica a hacer bulto, a llenar espacio donde no hay nada más que una palabra hueca o de atributos inventados: «Dios». No obstante, no se puede sacar leche de un botijo y más que ejemplar me parece la defensa que Soler Gil ha hecho de una causa que yo veo como imposible. Debo reconocer que el trabajo de Soler Gil me parece bueno y mi exposición se queda un poco a la zaga en algunos aspectos al lado del magisterio de este magnífico ponente. Hay que ser muy buen abogado para poder defender una mentira.

En nuestro particular pleito no creo que haya vencedores ni vencidos. Cada lector, según sus propias creencias, juzgará a favor del teísmo o el materialismo sin que nuestros textos hayan podido mover demasiado la balanza, salvo quizá en algún joven con ideas no muy claras aún que pueda verse motivado por alguno de los argumentos aquí vertidos. En cualquier caso, esta discu-

sión se hace útil no sólo porque revela las motivaciones de cada ponente, sino porque ayuda a refinar y depurar posiciones para defenderlas de las críticas. En tal sentido, considero también enriquecedor el debate. Soler Gil ha señalado correctamente algunos puntos imprecisos de mi anterior exposición, tal y como expongo más abajo. Dentro de este refinamiento, podemos dar una última vuelta de tuerca y contestar algunas cuestiones que pueden no haber quedado totalmente claras en exposiciones anteriores. Con ello y con algunas consideraciones finales, doy yo también por concluida mi defensa.

2. Respuestas puntuales a la última réplica de Soler Gil

Vamos a ir cerrando temas. A continuación apunto algunos comentarios sobre diversas respuestas que ha dado Soler Gil:

2.1. *Ajuste fino*

Los puntos 1)[2] al 6) del artículo de Ellis sólo los expuse para dar a entender qué otras posiciones existen, no porque yo me adscribiese a alguna de ellas. Su réplica a esos seis puntos no es una réplica a mi posición. Como bien apunta mi adversario en este debate, nuestro punto de desacuerdo fundamental es que yo no admito su posición de que «las teorías físicas no se distinguen de otras clases de modelos matemáticos, que no se realizan en la naturaleza». Ya he dado razones anteriormente para no caer en

2. Por cierto, debería haber dicho en el punto 1) de Ellis «casualidad por azar» (*random chance*) en vez de «causalidad por azar». Decir «casualidad» y «azar» es redundante. Decir que la causa es el azar es como decir que las cosas son como son por puro azar. Podemos dejar la palabra «azar» suelta y es innecesario hablar de «causalidad por azar». No cambia por lo tanto el significado de lo dicho.

pitagorismos tales. Me abstengo de jugar a ser un dios en miniatura[3] construyendo universos imaginarios como un niño que juega al Tente y preguntándose luego por qué tales universos no existen y el nuestro sí. Yo soy físico, estudio la naturaleza real y sus leyes, y como físico no veo ningún ajuste fino porque, como ya dije, las constantes que aparecen en tales leyes son constantes, valga la redundancia, no variables a ajustar libremente. Además, todo esto del «ajuste fino», de un dios que ajusta las leyes de la física para que pueda darse la vida en el universo, no parece un trabajo muy «fino», valga de nuevo la redundancia. Si un dios hubiera querido crear un universo habitable para la vida, ¿por qué habría de crear uno en el que es tan sumamente improbable encontrar un planeta como la tierra que reúna las condiciones necesarias para la vida? Puestos a ajustar y hacer universos a la carta, creo que se podría haber hecho una creación más idónea para albergar la vida.

2.2. *Dios como causa del universo*

Dios es la causa del universo, nos dice Soler Gil. ¿Qué Dios?, le pregunto yo, pues quedarse en un Dios que por definición es la causa del universo no es más que una tautología. El Dios cristiano, contesta. Y añade: «¿Se deduce la noción de Dios que he propuesto del dato de la existencia del universo? No. Y no he pretendido en ningún momento que así fuera». También dice: «Del

3. Me da la impresión de que hay una relación entre los mecanismos psicológicos que llevan al teísmo y los que llevan al pitagorismo o la física entendida como pura modelación matemática. Sospecho que hay un cierto «autoendiosamiento» en los individuos que albergan tales concepciones queriendo ser considerados como unos elegidos de Dios que pueden entender el pensamiento de Aquél: unos pequeños dioses. «Decir Dios es racional», o: «El Creador es un matemático y yo soy su intérprete, aquel que puede comprender los pensamientos de Dios», confiere al que lo formula una superioridad sobre el resto de los mortales.

teísmo accesible a la razón natural no se deduce el cristianismo. Para ser cristiano es necesario, y en esto le doy la razón a López Corredoira, la fe, o, si se quiere, la confianza en las personas que se nos presentan como testigos del Evangelio». No hay un argumento que nos conecte al Dios cristiano sobrenatural con el Dios-causa, y no es suficiente con ignorar la respuesta sobre el porqué del universo[4] para que se hagan equivaler ambos conceptos. Seguimos por lo tanto en la tautología: «La causa es la causa, y creo (que el Dios cristiano es la causa) porque creo».

2.3. Creatio ex nihilo

En la hipótesis del *Big Bang*, la creación de la materia, el espacio y el tiempo se dan simultáneamente, hace unos 14 mil millones de años, siendo esa creación de una sola vez. Espacio-tiempo y materia-energía no son separables en el marco de la relatividad general, no se puede concebir lo uno sin lo otro. Dando esto por sobreentendido, me he puesto a hablar de la *creatio ex nihilo* haciendo referencia tanto a la creación de materia a partir de la nada como a la creación del tiempo (a partir de la nada). Me parece pertinente la corrección de Soler Gil de llamar sólo ex nihilo a lo primero y originans a lo segundo, pues pudiera darse el caso de un dios creando eternamente la materia del mundo de

4. Hay quien trata de conectar la idea de causa con Dios porque no encuentra otra explicación posible. Por ejemplo, dice F. S. Collins (2006) (un cristiano evangélico encargado del proyecto Genoma Humano que trata en su obra, como en la de Soler Gil, de mostrar evidencias que soporten sus creencias cristianas) refiriéndose al *Big Bang* [traducido al español]: «No veo cómo la Naturaleza podría haberse creado a sí misma. Sólo una fuerza sobrenatural que está fuera del espacio y el tiempo podría haber hecho esto». A lo que se puede contestar como hace Stenger (2006) [traducido al español]: «El hecho de que no vea cómo es posible difícilmente puede ser una evidencia de una creación sobrenatural».

la nada, o bien puede darse la creación de un origen del tiempo donde la materia no surge de la nada sino posteriormente de una copia del mundo de las ideas, como en el *Timeo* de Platón. También hay cosmólogos que hablan de que el origen del espacio y el tiempo no vino con el *Big Bang*. Admito pues el error lingüístico de confundir los dos términos. En cualquier caso, el punto importante aquí es que la filosofía cristiana, mezcla de platonismo y judaísmo en lo que se refiere a los «orígenes», sostiene la creación (génesis) de una sola vez (los seis días de la Creación) del universo a partir de un tiempo dado. La creación continuada en un universo eterno, como postula por ejemplo la hipótesis del universo cuasi-estacionario de Hoyle *et al.* (1993, 1994), versión moderna del modelo estacionario con principios similares, difiere bastante de esa idea porque no hay aquí «una creación» sino «muchas creaciones», y porque el génesis cristiano se refiere a un primer día en que se hizo la luz, no habla de que la luz existiese siempre. Ahora bien, estoy de acuerdo con Soler Gil en que no hay mucho que discutir aquí porque, como las interpretaciones de la Biblia son tan flexibles, cualquier escenario cósmico se puede compatibilizar con el cristianismo. Así, en vez de tener un 50% de probabilidad de acertar apostando por una opción, eterno o no-eterno, se tiene el 100%. Lo contrario también es por lo tanto cierto: ningún escenario apoya las ideas cristianas y no se puede decir, como en su día hizo el supuestamente infalible Papa Pío XII,[5] que la ciencia ha visto el *Fiat lux* y por lo tanto Dios existe.

5. Por cierto, en referencia a la nota a pie de página 23 de Soler Gil, un Papa que habla en público, y más ante una Academia, no puede hablar a título personal sino en nombre de la Iglesia. Eso sería como si el presidente de una nación insulta públicamente a otra nación, provoca una guerra, y luego dijera que sus insultos no los hacía en nombre de su nación, sino a título personal.

Parece además que este Papa era aficionado a utilizar argumentos científicos para proclamar la existencia de Dios. Así, otro ejemplo es el uso de la termodinámica. El

2.4. *Alternativas al* Big Bang

La hipótesis del *Big Bang* se hizo más fuerte a partir de los años sesenta, como bien apunta Soler Gil, sobre todo debido al descubrimiento de la radiación cósmica de fondo. Sobre lo que yo pienso de ese éxito del *Big Bang*, ya he expresado mi opinión en algún otro lugar (López Corredoira 2003a, ídem 2005a). Cierto es que desconfío del modelo estándar, desconfío incluso de que la cosmología en tanto que conocimiento de todo el universo siga un método científico medianamente objetivo.[6] Pero eso no quiere decir que apoye ninguna idea alternativa. Pienso que el conocimiento de todo el cosmos y sus orígenes es algo demasiado ambicioso para alguien que no es un dios en miniatura. Creo también que se están haciendo las cosas con muchos prejuicios, interpretando datos observacionales según los esquemas de unas ideas teóricas dadas de antemano en vez de interpretar libremente éstos, y que la teoría estándar se retuerce más y más, con cada vez más parámetros ajustables, para lograr acomodar los datos a tales prejuicios. Algo parecido a lo que sucedía con los epiciclos de Ptolomeo. A tal respecto, estoy de acuerdo con las sospechas de instrumentalismo en muchas aspectos de la cosmología de Soler Gil (Soler Gil 2008), así como en reconocer las dificultades para «la exploración de alternativas, a causa del efecto de selección de las investigaciones motivado por las limitaciones de presupuesto, así como el efecto de selección de publicaciones, la inercia mental de los especialistas, y otras cosas por el estilo», como señala Soler Gil. En lo que no estoy de acuerdo, y de ahí el presente

---

físico Boltzmann pensó a finales del siglo XIX que el universo había tenido un principio en el tiempo, dado que la entropía siempre aumenta y debió de existir un momento en que la entropía fuese exactamente cero. Pensó Boltzmann que, si el universo había tenido un principio temporal, eso quería decir que Dios existía. Y se popularizó esa supuesta prueba científica de la existencia de Dios. Pronto Bolzmann rectificó y esa demostración del principio temporal del universo pasaría definitivamente al anecdotario de la física. La cosmología posterior de Boltzmann suponía que el universo ya había alcanzado su equilibrio termodinámico, pero que vivíamos en una gigantesca fluctuación que nos separa del equilibrio. Sin embargo, Pío XII recogió la demostración de Dios en base al origen del principio temporal de Boltzmann antes de su rectificación y la defendió repetidamente (Battaner 2005, páginas 89-90).

A ver qué hace el actual Papa Benedicto XVI, pues se le está viendo venir (Hooper 2006) con sus simpatías hacia la teoría del «diseño inteligente» en oposición a la evolución por selección natural de Darwin. Y, digo yo, ¿no es esto como el cuento del lobo que se arrepiente de comerse las gallinas ante el confesor, y le dice al mismo tiempo que se apure en la confesión que se le van a escapar unas cuantas? ¿A qué viene tanta *mea culpa* diciendo que la religión no desea enseñar cómo fue hecho el cielo sino cómo se va al cielo, que la religión no debe juzgar otras teorías científicas, para título seguido intervenir en debates sobre ciencia que no le competen?

6. He expresado mi opinión en otro artículo crítico (López Corredoira 2003b) sobre el sistema de la ciencia en ramas como la astrofísica actualmente. Reproduzco aquí un párrafo:

> Se suele apelar a la objetividad del método científico. Sin embargo, en asuntos turbios, el método que se suele aplicar no es demasiado objetivo. Básicamente es el siguiente:
>
> - Sea una teoría A autodenominada ortodoxa o estándar, y una teoría B no-ortodoxa o no-estándar. Si las observaciones apuntan a lo que predecía la teoría A y que no predice B, supone un gran éxito de la teoría A, algo que debe difundirse inmediatamente en todos los medios de comunicación importantes. Supone que ya no cabe duda de que la teoría A es la correcta. La teoría B es incorrecta; uno debe olvidarse de esa teoría, y por tanto bloquear cualquier investigación en ese aspecto (poner obstáculos para la publicación, que no se conceda tiempo de telescopio, etc.).
> - Si las observaciones apuntan a lo que predecía la teoría B y que no predice A, esto no supone nada. La ciencia es muy compleja y antes de adoptar una posición debemos seguir pensando en el asunto y hacer más comprobaciones. Probablemente el observador se ha equivocado, se necesitan más observaciones (que difícil será que las hagan porque no les vamos a dejar los telescopios para que comprueben su estúpida teoría B). ¡Quién sabe! Quizás lo que se observa es debido al efecto «Pepito», claro; quizás no han corregido este efecto del que no sabemos nada. Todo es tan complicado. Debemos estar seguros antes de poder decir algo acerca de qué teoría es la correcta. Además seguro que A también puede predecir lo mismo, añadiendo algunas reformas a la teoría (y como tenemos un ejército de teóricos dispuestos a poner parches y descubrir nuevos efectos, en menos de tres meses seguro que podemos crear una teoría A con ciertas reformas que sea consistente). En cualquier caso, ante el río revuelto, mientras no nos aclaramos, nos quedamos con la teoría A. Quizás, como decía Halton Arp, el dicho informal «para hacer cambios extraordinarios se requieren evidencias extraordinarias» realmente quiera decir «para hacer cambios que personalmente no me convienen ninguna evidencia es suficientemente extraordinaria».

debate, es en que «de tomarnos en serio la cosmología, lo más apropiado sería emplearla como soporte de la teología natural», pues aunque admitiese como verdad totalmente establecida la hipótesis del *Big Bang*, no veo en ella nada que apunte a la existencia de Dios.

2.5. *El árbol de la ciencia*

Dice Soler Gil que se trata en la Biblia del «árbol de la ciencia del bien y el mal», algo referido al origen del mal moral. Cierto. Es claro que no se está hablando en el Antiguo Testamento de las ciencias de la naturaleza, pues no existían cuando se escribió tal. Sin embargo, la cuestión que hay que destacar aquí es que el «árbol de la ciencia» (podemos llamarlo así a secas, como hizo Pío Baroja en su estupenda novela homónima)[7] era el árbol de cuyos frutos no debería comer el hombre pues «el día que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses» (Génesis 3, 5). La cuestión es que ese Dios no quiere que el ser humano abra sus ojos, que «entienda», que sea tan racional como Él mismo a la hora de entender (los orígenes del bien y el mal). Por eso lo puse

7. Aprovecho la ocasión para insertar una cita de esta novela muy a propósito de este debate: «Hay, por último, los que quieren volver a las ideas viejas y a los viejos mitos, porque son útiles para la vida. Estos son profesores de retórica, de esos que tienen la sublime misión de contarnos cómo se estornudaba en el siglo XVIII después de tomar rapé, los que nos dicen que la ciencia fracasa y que el materialismo, el determinismo, el encadenamiento de causa y efecto es una cosa grosera, y que el espiritualismo es algo sublime y refinado. ¡Qué risa! ¡Qué admirable lugar común para que los obispos y los generales cobren su sueldo y los comerciantes puedan vender impunemente bacalao podrido!» (Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, parte IV, cap. 3). Yo no defiendo el determinismo, aunque sí el materialismo; y Soler Gil no habla del fracaso de la ciencia, aunque sí califica el materialismo científico de rudo. ¿No estamos ante el mismo tipo de debate que los que tan de moda estaban en el siglo XIX? No, no hemos superado la cultura decimonónica.

como ejemplo bíblico de un Dios que no desea promover el entendimiento de las cosas en los seres humanos, sino alejarlos del mismo, algo que puede chocar con la interpretación de Soler Gil de que el cristianismo ha animado a la compresión racional de nuestra existencia y del mundo. Es sólo un símbolo, claro, pues todo en la Biblia son interpretaciones de interpretaciones que al final quieren decir cualquier cosa que uno apetezca ver en ellas.

2.6. *La interpretación de la Biblia*

Dice Soler Gil:

> Al estudiar un pasaje de la Escritura, es preciso tener en cuenta que en él pueden encontrarse, en mayor o menor proporción, según el texto de que se trate, los siguientes elementos:
>
> (1) Hechos históricos, datos cuya realidad hay que tomar en sentido literal, etcétera.
> (2) Doctrinas teológicas, y relatos concebidos para exponer una doctrina teológica, pero que no han de ser interpretados literalmente.
> (3) Elementos que reflejan la propia perspectiva del autor, o de la época en la que se inscribe el autor, pero que no poseen significado teológico (y que pueden contener errores más o menos patentes).

Traducción: dame un texto de la Biblia y según me convenga te diré si es creíble lo que dice literalmente o me concedo yo mismo permiso para interpretarlo como yo quiera, apelando a que tales textos no son más que relatos, parábolas para ilustrar una enseñanza o cosas que se le pasó al autor por la cabeza (supuestamente inspirado por Dios) y que son simple y llanamente mentiras, sucesos nunca ocurridos. Mi conclusión: la interpretación de

la Biblia carece de objetividad y por muchas mentiras que en ella se encuentren siempre se podrá alegar en su defensa que aquello no estaba dicho para interpretarse literalmente. Soler Gil dice que no es así, que no hay tal plasticidad en la interpretación de los textos, pero su explicación no me convence. A tal respecto, aunque admito que los conocimientos de Soler Gil sobre la lectura de textos sagrados del cristianismo son superiores a los míos, no reconozco su autoridad para proclamar que la lectura/interpretación correcta de tales textos es la suya y acusar a cualquier ateo que juzgue tales textos de ignorante. Tampoco me dejo intimidar por frases como:

> Me resulta difícil de comprender cómo es posible que una persona culta e inteligente como López Corredoira posea una imagen del cristianismo tan alejada de la realidad como la que se pone de manifiesto en textos como «La religión de los cristianos». Sobre todo teniendo en cuenta que el desconocimiento del cristianismo equivale al desconocimiento de una de las raíces principales de la cultura occidental.

Si el rey está desnudo y los cristianos lo quieren vender como un rey lujosamente vestido, no voy a ser yo el que baje las orejas ante las autoridades eclesiales por mi incomprensión. Es muy común la defensa de unas ideas en términos de la incomprensión de quien las ataca, es muy común y fácil rechazar argumentos ateos alegando falta de entendimiento para los misterios de la religión. Hume en su *Historia natural de la religión* denuncia ese oscurantismo escolástico que se refugia en lo misterioso e incomprensible de las religiones y premia al creyente por dejarse llevar por una mística de palabrería. Hay que decir que Soler Gil no es de esa clase de amigos de lo turbio; su apuesta por el argumento racional permite la discusión. No obstante, deja una cierta puerta

abierta a ese mundo de los misterios de la religión cuando habla del desconocimiento que la sociedad tiene de la religión, como si fuese algo tan profundo y difícil de entender… Y el uso constante de palabras como «amor», o bien es un ejercicio de tierna candidez, como cuando una jovencita inexperta prescinde de toda explicación psicológica y biológica para describir el fenómeno de su enamoramiento, o bien es una apuesta por lo incomprensible y misterioso. Puestos a elegir, prefiero que las jovencitas me hablen de «amor» y no los sacerdotes o los teístas.

No hay nada que comprender en la Biblia: es una mitología como cualquier otra, como la griega, la nórdica o la egipcia, en la cual se narran hazañas fantásticas que son poco creíbles. Hay que leer la Biblia como si fuese una novela, no un tratado sobre la realidad. Hay buenos consejos morales, sí: también los hay en el Quijote; pero el trasfondo metafísico cristiano está caduco. Al igual que a nadie se le ocurre hoy en día interpretar el culebrón de Zeus y los otros dioses del Olimpo si no es como un conjunto de antiguas creencias totalmente falsas; aunque en el pasado se tomaban por verdaderas, ya va siendo tiempo también de dejar atrás las antiguas leyendas del Cristo resucitado. Es comprensible que un sector de la población alejado de preocupaciones intelectuales se agarre a tales supersticiones, pero que un pensador de hoy en día trate de profundizar en la comprensión de la existencia con la Biblia o el catecismo en una mano y un libro de cosmología o física avanzada en la otra me parece disparatado. Disparates eruditos, pero disparates.

2.6. *San Pablo, las visiones y los milagros*

Decir que alguien que presencia un milagro o relata apariciones divinas tiene problemas psíquicos, o bien le engañan sus sentidos,

o es víctima de una confusión por su ignorancia sobre ciertos fenómenos, o que miente conscientemente, etcétera, son algunas de las hipótesis que se deben tener en cuenta antes de apelar a lo sobrenatural. Al igual que sucede en los casos de avistamientos de algún ovni o de encuentros con algún extraterrestre. Cuando algunos estudiosos modernos especulan que San Pablo «padecía ataques de epilepsia y que tenía alucinaciones relacionadas con brotes psicóticos o reacciones histéricas que pudieron estar relacionadas con las apariciones que relata», tal y como dije en la pasada réplica, no se está dando sólo una respuesta automáticamente descalificatoria para defender el materialismo a toda costa. Se está dando una hipótesis que logra explicar ciertos fenómenos. Hay expertos en neurología que se dedican a estudiar los fenómenos cerebrales que pueden conducir a alucinaciones místicas (Pickover 2005). Algunos hablan incluso de neuroteología (Robles López 2004) para referirse a los hallazgos de la neurología que echan por tierra toda sobrenaturalidad en las experiencias místicas. De la biografía de San Pablo, conocido perseguidor y asesino de cristianos antes de convertirse él mismo al cristianismo, se podría especular ya que hay una relación entre sus remordimientos y sus desórdenes mentales. Pero los indicios vienen más bien de los sucesos relatados por San Pablo en sus evangelios, tales como:

> Pero, yendo de camino, estando ya cerca de Damasco, hacia el mediodía, me envolvió de repente una gran luz venida del cielo; caí al suelo y oí una voz que me decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?». Yo respondí: «¿Quién eres, Señor?». Y él a mí: «Yo soy Jesús Nazareno, a quien tú persigues». Los que estaban conmigo vieron la luz, pero no oyeron la voz del que me hablaba. Yo dije: «¿Qué he de hacer, Señor?». Y el Señor me respondió: «Levántate y vete a Damasco; allí se te dirá todo lo que está establecido que hagas». Como yo no veía, a causa del resplandor de aquella luz, conducido de la mano por mis compañeros llegué a Damasco. [Hechos 22, 3-11.]

Las caídas súbitas, la posición rígida al principio y el hecho de que se levantara solo, la merma de visión durante horas o incluso días de ceguera, son los síntomas de una gran crisis epiléptica. También otros personajes místicos como Santa Teresa de Jesús presentan síntomas en sus biografías y en sus obras de epilepsia, según el neurólogo García-Albea Ristol (García-Albea Ristol 1995).

Con los milagros, en tanto que fenómenos inexplicables con las leyes de la naturaleza, diría algo parecido. No es suficiente con que alguien haya dicho ver a la estatua de una Virgen salirle lágrimas, o que en Lourdes o en Fátima se le apareciese toda la corte celestial, o espíritus de fantasmas o platillos de marcianos. Incluso la cautela de la Iglesia para dar por válidos sólo unos pocos de los miles de milagros que se anuncian por doquier en muchos lugares del mundo es insuficiente. Para proclamar que existen fenómenos que no se pueden explicar con las leyes de la naturaleza hace falta tener pruebas objetivas muy firmes, no simples relatos subjetivos. Hay de hecho tests realizados científicamente sobre la posibilidad de existencia de fenómenos sobrenaturales, por ejemplo, la curación de enfermos.[8] Que yo sepa, no hay pruebas irre-

8. Un ejemplo son los informes publicados recientemente por la Universidad de Harvard, la clínica Mayo y la Universidad de Duke sobre la eficacia para la recuperación de pacientes de hospitales cuando alguien reza por ellos sin que aquellos lo sepan. Los resultados estadísticos muestran que no existe ningún signo de recuperación más rápida en los casos en los que alguien reza que en los que no se reza (Benson *et al.* 2006). Un teísta podría alegar que Dios no muestra sus milagros cuando alguien intenta observarlos a propósito, para que la gente crea por la mera fe y no por la presencia de milagros; puede que este Dios tenga una propiedad cuántica de no dejar ver sus milagros cuando se intenta observarlos, o que Dios no produce curaciones milagrosas a quien se lo pide rezando, pero desde luego una explicación mucho más sencilla es que no hay tal milagro.

futables de que en algún momento puedan dejar de funcionar las leyes de la naturaleza usuales saltando a un orden sobrenatural, y sí parece cuadrar todo con un escenario sin dioses.[9] Claro que existen casos que no están explicados por la ciencia, pero que no estén explicados no quiere decir que sean inexplicables. La ausencia de pruebas no es la prueba de la ausencia de explicaciones científicas.

2.7. *La razón en la antigua Grecia*

Matiza Soler Gil que debería haber dicho «pensamiento racionalista» en vez de «pensamiento racional» referiéndose al hecho de que la «razón», en vez del mito supersticioso, ocupase el pensamiento de los filósofos de la cuna de nuestra civilización, la antigua Grecia. Aunque el término «racionalismo» se suele aplicar a los primeros pensadores de la Modernidad como Descartes, Spinoza o Leibniz, me parece apropiada la terminología de Soler

9. «Si Dios es el diseñador inteligente de la vida sobre la tierra, deberíamos encontrar alguna evidencia de ello en las observaciones de la estructura de la vida. No la encontramos. Si Dios ha dotado a los humanos de almas inmortales y es la fuente de la moralidad, deberíamos encontrar alguna evidencia de ello en las observaciones de la conducta humana. No la encontramos. Si Dios responde a los que le suplican en oraciones, deberíamos ver los efectos milagrosos de tales oraciones. No los vemos. Si Dios ha revelado verdades a la humanidad, tales verdades debieran estar verificadas empíricamente. No lo están. Si Dios es el creador del universo y de las leyes de la naturaleza, debía haberse encontrado alguna evidencia de ello en la astronomía y en la física. No la encontramos. Si los seres humanos son una creación especial de Dios, el universo debería ser apropiado para la vida humana. No lo es. El universo y la vida aparentan ser lo que esperaríamos si no existiese Dios» (Stenger 2007). Ésta es la cita textual de Victor J. Stenger, físico profesional y profesor de filosofía, que yo comparto, aunque hubiese quizá matizado de otro modo. Sobre algunos de estos puntos hay mucho que discutir (en Stenger 2007 desarrolla más a fondo estos temas en su libro), y quizá no pueda ser uno tan tajante como cuando Stenger pronuncia «no la encontramos». Quede sin embargo esta opinión como un testimonio de alguien que es perfectamente capaz de encajar la existencia en un universo sin dioses e incapaz de concebir lo contrario.

Gil de «racionalismo» en tanto que «doctrina filosófica cuya base es la omnipotencia e independencia de la razón humana», tal y como define el diccionario de la Real Academia. En cualquier caso, usar «pensamiento racional» para el pensamiento basado en el uso de la razón tampoco es demasiado inapropiado, aunque sí quizás menos preciso. No estoy de acuerdo con la afirmación de Soler Gil de que «en un sentido, todo pensamiento es racional, de modo que cualquier civilización ha pensado racionalmente». El animismo procede de visiones del mundo bastante irracionales. Los pensamientos basados en sentimientos, temores, amores (amor a Dios o a los hombres, o a cualquier ente), odios, instinto maternal, deseos, voliciones originadas en el inconsciente, etcétera, tienen mucho de irracional. El teísmo racionalista que defiende Soler Gil no es más que una máscara para cubrir un conjunto de emociones irracionales. Afirmaciones de Soler Gil tales como «lo específicamente cristiano es la creencia en que Dios es, ante todo, un ser que ama a sus criaturas» no comparten el mismo grado de racionalidad que la mayoría de las tesis científicas.

2.8. *Libre albedrío*

No estoy de acuerdo en que sean posiciones similares la negación de la libertad y la negación del pasado o el solipsismo, tal como menciona Soler Gil en la nota a pie de página 86. No se me confunda con esa clase de especuladores. El solipsismo de Wigner es precisamente criticado en López Corredoira (2005b). Mi posición es contraria a la de Wigner. La negación del pasado no tiene ninguna relación con el tema del libre albedrío. La visión materialista más ordinaria, que yo comparto, no tiene problemas en admitir que vivimos en un universo con una historia pasada, y con unas relaciones causales entre el pasado y el presente. Sin

embargo, negar el libre albedrío es bastante normal en el materialismo. Tampoco estoy de acuerdo en que yo me haya apoyado en mi trabajo sobre la negación del libre albedrío (López Corredoira 2005b) en una determinada interpretación de la física. Lo único que he hecho es referir que en una visión materialista no hay lugar para el libre albedrío, y que las nuevas ideas que especulan acerca de la posibilidad del libre albedrío basándose en el indeterminismo de la física cuántica no son sostenibles, que la física tiene más bien poco que decir sobre el tema, y más tiene que decir la biología.

2.9. *Capacidad de adquirir conocimientos verdaderos*

Repite de nuevo Soler Gil que no se explica dentro del materialismo y sí dentro del teísmo la capacidad de adquirir un conocimiento verdadero de la realidad. Con ello está suponiendo, como Descartes, que Dios es bueno y no quiere que se produzcan representaciones falsas de la realidad en nuestra mente. Pero es que, como ya he dicho, ni es cierto que tengamos siempre un conocimiento verdadero de la realidad —ahí está la historia del pensamiento llena de falsas representaciones de la realidad—, ni es cierto que en una visión materialista estemos abocados a tener siempre representaciones falsas de la naturaleza. ¿Por qué habríamos de tener siempre conocimientos falsos? Es cierto que «nosotros» no controlamos los procesos que nos permiten «conocer»; todo es un juego del azar y la necesidad; pero al igual que otras especies animales pueden llegar a tener cierto conocimiento verdadero de su hábitat, sin la bendición de Dios para ello, pues también el hombre puede tener conocimientos verdaderos. Puede que no podamos salir de la duda sobre si nuestros conocimientos son verdaderos o no, si nuestro modelo cosmológico es el verdadero o no (la

prudencia es más aconsejable que la fe ciega); sólo somos fragmentos de naturaleza arrastrados por un río de circunstancias naturales, pero no significa ello que en nuestras aguas cristalinas no se pueda ver reflejada la naturaleza circundante. No veo problema donde Soler Gil ve una montaña de dificultades.

2.10. *Piensa el ladrón que todos son de su condición*

Según Soler Gil, los que nos agarramos a la fe somos los materialistas:

> El pensamiento de López Corredoira no resultaría menos irracional que el pensamiento cristiano que combate.

> Lo que los materialistas practican es otra forma de antropocentrismo, sólo que más oculta. El antropocentrismo no se puede evitar como no sea dejando de ser hombres.

Sin referirse al teísmo o al materialismo, yo creo que hay abstracciones intelectuales que no son tan antropocéntricas. Por ejemplo, no hay mucho antropocentrismo en los conceptos asociados a las revoluciones intelectuales de Copérnico, Darwin o Freud, héroes contra la soberbia que proclama un papel principal del ser humano en el cosmos. ¿Hay el mismo antropocentrismo en poner la tierra en el centro del universo que en decir que es un planeta más alrededor de una estrella cualquiera de una galaxia como cualquier otra? No. ¿Hay el mismo antropocentrismo en decir que el hombre es la cúspide de la creación que en equipararlo a cualquier especie animal desde el punto de vista de su evolución genética? No. ¿Hay el mismo antropocentrismo en analizar los mecanismos de la psique humana que en proclamar que la voluntad humana procede de un alma *res cogitans* que nos distin-

gue del resto de los animales? No. Pienso además, en contra de lo que dice Soler Gil, que el antropomorfismo es otra cosa distinta del antropocentrismo, y muy camuflado debe de estar entre los materialistas porque yo no oigo hablar a éstos de que los átomos tengan voluntad, entendimiento, amor y no sé qué más. Claro que hay una representación de ciertos conceptos asociados a la experiencia humana, por ejemplo el concepto de fuerza, pero muy lejos está eso de inventarse a un único Hijo (¿padre?, ¿hijo?, ¿no suena esto demasiado cercano a la experiencia humana como para extrapolarlo a un ente que representa el universo entero?) del Creador del universo con forma humana y pensar —esto sí que es antropocéntrico— que tal supuesto Hijo del Creador del universo entero no tiene otra cosa que hacer que venir a salvar a la especie humana de sus pecados. Con la de pecadores que podría haber en este universo, ha tenido que venirse justo a la tierra a salvar no a las ballenas ni a los elefantes, sino al ser humano. ¡Hombre!, comparar esta historieta con la teoría atomista y meter todo en el mismo saco diciendo que todos somos igual de antropocéntricos e irracionales no me parece apropiado. Hay diferencias entre los distintos modos de pensar, y el animismo —al que bien reconoce pertenecer Soler Gil en su nota a pie de página número 12— no es equiparable a los análisis más racionales. Con todo, cierto es que el materialismo o cualquier posición metafísica o antimetafísica suponen acatar unos principios no demostrados; también el ateo se mueve dentro de unas creencias, pero no son equiparables a las creencias religiosas. Esa idea plebeyo-democrático-relativista de que todas las formas de pensar tienen igual validez me parece inaceptable.

2.11. *Estructuras de poder y exterminios asociados a la ideología cristiana*

Dije (decenas de) «millones de personas» (científicos o no-científicos), no «millones de científicos», en referencia al número de asesinados a manos de la cristiandad a lo largo de la historia por persecuciones ideológicas. Es cierto que esta estimación del orden de magnitud de los asesinados es muy grosera y no está basada en cálculos detallados derivados de una investigación histórica. No obstante, aunque habría que investigar más, aunque pueda parecer excesiva la cifra, quizá un poco elevada, sí, no es tampoco tan descabellada. Se estima que fueron exterminados entre 1209 y 1321 más de un millón de cátaros[10] en el sur de Francia, entre masacres colectivas, sobre todo a partir de 1255 con la caída de Queribús, o individuales de la Inquisición que eliminaba a los indeseados sectarios acusándolos de herejía (Ávila Granados 2005). Muchos otros individuos de múltiples sectas, cristianas o no, fueron perseguidos por la Iglesia católica y exterminados bajo la acusación de herejía, hombres quemados a centenares: los arrianos, los paulicianos, los bogomilos, los monfortinos, los patari-

10. La religión cátara era puramente espiritual, desprovista de culto y de templo; la naturaleza era el marco ideal para elevar los rezos al dios de la luz (tradición celta), y, como las religiones protohistóricas, estos altares solían elevarse en lugares que antes habían sido clasificados por las civilizaciones antiguas como enclaves sagrados; tal es el caso de la fortaleza de Montségur, que la Iglesia oficial no dudó en calificar de sinagoga del diablo. Las raíces de esta corriente religiosa, que sacudiría los cimientos de la Iglesia católica, hay que buscarlas en el espíritu de Zaratustra («el de la luz dorada»), natural de la lejana Persia, fundador del mazdeísmo, amante de la tolerancia entre los pueblos, el respeto al prójimo y el reconocimiento de la mujer, vegetariano y defensor de la paz; una filosofía basada, además, en el dualismo (el Dios bueno, relacionado con el alma y el espíritu, y el Dios malo, con la materia, lo físico, la carne). Esta corriente fue continuada por otro persa, Mani, a quien le debemos el pensamiento maniqueo, después recogido, en la alta Edad Media, por los bogomilos (que llegaron a hacer su rito oficial en Bulgaria, en el siglo XI), para terminar con el catarismo, que se asentó con fuerza en el sur de Francia (Ávila Granados 2005).

ni, los valdenses, etc. (Rodríguez 2000). Hay casos como el del pueblo de Steding (Alemania), que se negó a reconocer la jurisdicción temporal del arzobispo de Bremen (ya que tiene tiempo Soler Gil para revisar los archivos con los nombres de los mártires de Lübeck, no le costará trabajo encontrar en la ciudad de la universidad en que trabaja referencias de este suceso), y fueron por ello declarados herejes; el Papa Gregorio IX lanzó una cruzada contra ellos en 1234, acabando con sus 11.000 habitantes (Rodríguez 2000). ¿Y qué decir de la tristemente célebre Inquisición española? Sólo el gran inquisidor Torquemada mandó a la hoguera a más de diez mil herejes (Rodríguez 2000). En el centro de Europa se quemaron en un escaso par de siglos alrededor de medio millón de mujeres acusadas de brujería (Puleo 2000). Es claro que tal acusación de brujería procede de ideas religiosas, del cristianismo. ¿Cuántas personas más habrá asesinado la Inquisición por otras herejías? Muchas, demasiadas, si no son decenas de millones, son en cualquier caso cifras escalofriantes. Podemos regatear con las cifras, como sucede cuando hay una manifestación en la que los distintos medios de comunicación, según sus intereses, tiran a la alta o a la baja, pero siguen siendo escalofriantes. Las guerras de religión (de los Treinta años, Cruzadas, etc.) ya dije que no las contaba, porque entonces iríamos a los centenares o miles de millones de víctimas. ¿Cuántas víctimas del etnocidio masivo habrán perecido en Latinoamérica de manos de personas que iban con el crucifijo en una mano y masacraban a quien se opusiese a la nueva religión? ¿Y a cuántos musulmanes, judíos, personas de otras creencias se habrán matado, guerras aparte? De los pactos entre la Iglesia y algunos de los dictadores más sanguinarios de la historia, incluyendo las concesiones y silencios hacia la política de Hitler (Cornwell 1999), mejor no hablemos... Esto sin tener en cuenta el número de muertos indirectos provocados

por las ideas cristianas: por ejemplo, los millones de muertos por el sida que la propaganda cristiana del no-uso del preservativo favorece, aunque desde luego no es culpa de ninguna religión que se den tales muertes. Dejemos estas cuestiones que no vienen a cuento. Al caso, dos mil años de masacres dan para mucho y, aunque el holocausto cristiano pueda parecer atroz, ahí está. Un dato curioso por añadir es que el número de muertos cristianos a manos de los romanos durante los tres primeros siglos de cristianismo, símbolo del martirio y persecución cristianos, es sólo de unos diez mil (Onfray 2005). No es que quiera agarrarme a este argumento para condenar la cristiandad, pues tiene razón Soler Gil en que lo que debemos juzgar son las ideas, no las estructuras de poder generadas en torno a esas ideas, pero no está demás recordar que si hay una tradición de dos mil años como prueba de la fortaleza de las ideas cristianas, esta tradición no es ningún motivo para sentirse orgulloso y ha sobrevivido no tanto por la fuerza de sus ideas como por la fuerza de las estructuras de poder asociadas a esas ideas.

También hoy en día, quitemos los resortes de poder de la Iglesia con su maquinaria de publicidad en los medios de comunicación y en los sistemas educativos, aparte de los sermones dominicales, y es casi seguro que se extingue en menos de una o dos generaciones o queda reducida al tamaño de una secta. Las ideas cristianas no contienen una verdad tan evidente que las haga sostenerse por sí mismas; necesitan de ese soporte de estructuras de poder dentro de la sociedad. En ello se diferencian de las ideas del materialismo en Occidente, que se han mantenido durante dos mil quinientos años por el poder de convicción inherente a las propias ideas, por la propia verdad que subyace a las mismas. No se necesita una organización que sustente el ateísmo-materialismo y lo promueva. No existe una Biblioteca de Autores Ateos,

ni Universidades Ateo-Materialistas (las universidades en los países comunistas ligadas al materialismo dialéctico, marxismo, etcétera, son otra historia, más relacionada con la cuestión política que con la religiosa) como equivalente a las Universidades Católicas o Pontificias. No existe una fundación Templeton creada para dar premios de gran cuantía económica a quien utilice la ciencia para mostrar la divinidad. Así, recientemente, el físico John Barrow, uno de los padres y promotores de la idea del principio antrópico (basado en los argumentos del ajuste fino que a Soler Gil le gusta mencionar), ha recibido de esta fundación un premio de más de un millón de euros por «su progreso hacia la investigación o descubrimiento de las realidades espirituales» (¿no es para troncharse de risa el título del premio?). No existe una asignatura en los colegios de «pensamiento ateo» en contraposición a la asignatura de «religión». No ha habido tampoco a lo largo de la historia necesidad de un grupo de poder que aniquilase a quien no estuviese de acuerdo con las ideas materialistas. Hubo enemigos de la religión que quemaron iglesias, pero ello más bien por ideas políticas, no por ideas filosóficas o de religión.

2.12. *Imperativos morales absolutos y valores estéticos objetivos*

Soler Gil necesita a Dios para explicar los valores morales o éticos y estéticos universales y absolutos. No es el único. Kant decía que nada le probaba tan convincentemente la existencia de Dios como el firmamento estrellado y nuestra conciencia moral. Del firmamento estrellado y de su origen ya hemos venido hablando al referirnos a la cosmología. De los valores universales no cabe decir más que constituyen los valores comunes de todos los seres humanos, dados por lo que hay en común en todos los seres humanos. La psicología humana tiene elementos comunes en todas las culturas,

las necesidades humanas son similares en cualquier latitud. Se trata de valores subjetivos, no objetivos; no tienen existencia por sí mismos, pero son compartidos por toda o casi toda la humanidad. Lo bueno o lo malo pueden diferir entre culturas, de ahí que los derechos mal llamados «universales» del hombre sean en muchas ocasiones formas de vida que Occidente impone a otras culturas.

En las apreciaciones estéticas hay, creo, una mayor dispersión. Hay personas a las que no les gustan los nocturnos de Chopin; a mí personalmente me parecen bellísimos. Hay mucha dependencia de la cultura y la educación en la apreciación de valores estéticos. Claro que hay que admirar las catedrales y las cantatas de Bach o las misas de Mozart, pero no hace falta ser cristiano para admirar la belleza artística creada en una civilización cristiana, como tampoco hace falta creer en la mitología egipcia para admirar las pirámides de tal cultura. De hecho, se da una anticorrelación entre el nivel intelectual y el grado de religiosidad (de cualquier tipo, de cualquier secta o creencia; no me estoy refiriendo exclusivamente a los cristianos), lo que origina que, en media, el grado de educación y de sensibilidad humanística es mayor entre los ateos que entre los creyentes, motivado más por el bajo nivel socio-económico[11] al que pertenece la media de los creyentes que por las propias ideas en sí, aunque obligado es reconocer que figuras como Soler Gil están bastante por encima de la media.

Independientemente de su fundamentación, se puede pensar en la utilidad de los valores morales y en la utilidad de la religión

11. Pensemos en el alto número de materialistas entre la clase media-alta europea con educación superior en comparación con su escasez entre la clase baja de países en vías de desarrollo, y viceversa. Hay no obstante un notable número de creyentes entre los que tienen menos posibilidad de entrar en el cielo que un camello por el ojo de una aguja. Se da por ejemplo en hombres de empresa o favorables a políticas de mercado libre, dada la afinidad entre la política de derechas y la religión cristiana, pero ello no es suficiente para compensar el inmenso número de pobres creyentes.

como elemento domesticador de masas. Como cuando Napoleón Bonaparte decía aquello de «un cura me ahorra cien gendarmes». Algunos autores no creen que pueda existir moralidad sin religión, no basta con la afición a ser bueno, dice Arana (Arana 2005, cap. 17). Yo tengo mis dudas sobre si la religión es absolutamente necesaria, o incluso sobre si sería o no más conveniente una sociedad de ateos. Tal vez, entre la clase menos intelectual, el temor al castigo y al infierno pueda ser un elemento que reduzca ciertos desordenes sociales, y el mensaje de amor de las religiones quizá propicie una conducta más social, menos egoísta. Al igual que dos jóvenes pueden amarse con sentimientos más nobles cuando creen en el amor como una fuerza independiente de todo interés material, por el mero hecho de creer, aunque la creencia sea falsa, también el mensaje de amor divino puede generar conductas más nobles; en ese sentido resulta una mentira piadosa útil. Sin embargo, no les sirve a muchos la religión para ordenar su conducta. Es cierto que entre los religiosos hay personas excelentes, no lo niego, como esos mártires de Lübeck de que nos habla Soler Gil. Una buena parte de las personas que considero «bondadosas» y cuya conducta admiro son personas bastante religiosas. Pero también he conocido algunos individuos que se pasan parte de la vida rezando y la otra parte amargando la existencia a sus compañeros de especie. Permítaseme por lo tanto dudar del argumento que da Soler Gil cuando dice: «Otro apoyo [al cristianismo] nos lo ofrecen las personas que, en nuestro mundo de hoy, con la fuerza de su fe cristiana, son capaces de llevar una vida íntegra y noble».

Una estadística reciente en los Estados Unidos de Norteamérica (Edgell *et al.* 2006) revela que los ateos (un 3% en ese país) son la minoría en que menos se confía, por debajo en el nivel de confianza de los musulmanes (incluso después del 11-S), los inmi-

grantes recién llegados, los homosexuales y otras minorías. La estadística también dice que los ateos son el grupo minoritario al que más reacios son los padres en permitir que sus hijos se casen con los mismos. Muchos de los encuestados llegaron incluso a relacionar el ateísmo con la conducta criminal, y la visión general del ateo era la de personas individualistas e interesadas sólo en sí mismas y no en el bien común de la sociedad. Edgell cree que un temor a una recesión moral y sus consecuentes desórdenes sociales está detrás de los resultados de esta estadística. Puede que los Estados Unidos[12] en los tiempos presentes no sea el mejor referente, pero algo de esto se da también en toda época y todo lugar. Decía Gibran en sus *Pensamientos y meditaciones* que la fe es como un narcótico para dormir,

> y si alguien intenta despertarlos, los que duermen lo acusan de comportarse groseramente y de no dormir ni dejar dormir. Luego cierran nuevamente los ojos y susurran a los oídos de sus almas: «Es un infiel que envenena la mente de los jóvenes y socava los fundamentos eternos».

Y eso que Gibran era creyente…, aunque no de los más dormidos, por lo que se puede ver. Hay un cierto prejuicio, sí, extendido entre los religiosos en considerar a los ateos y/o materialistas como unos bichos rudos, despiadados, egoístas, hijos del demo-

12. Ese país «de la Biblia y el fusil» con una mayoría de bárbaros e ignorantes. Según estadísticas: el 53% de los norteamericanos no contesta correctamente a la pregunta «¿Cuánto tiempo le lleva a la tierra dar una vuelta al sol: un día, un mes, o un año?» (estadística del año 1996); el 36% de la población cree en la telepatía; el 49% creen que personas de carne y hueso son poseídas por el demonio, y el 47% cree que Dios creó a los seres humanos hace menos de diez mil (estadística del año 1990). Un país donde el creacionismo se contempla como una seria alternativa a la teoría de la evolución que debe ser estudiada en las escuelas. Algunos autores [por ejemplo Dawkins (2006)] piensan que los Estados Unidos ha entrado en una nueva era de oscurantismo.

nio y de nula sensibilidad estética en contraposición a la espiritualidad religiosa. Mi experiencia me indica que es sólo un prejuicio alimentado por la propaganda eclesial. Todos los Papas dicen recurrentemente en sus encíclicas que el ateísmo y el materialismo son los principales horrores del mundo moderno. Parece que el hambre, el sida, las guerras, el terrorismo ilegal y el terrorismo de Estado, el tráfico de armas, la destrucción de mares y bosques, etcétera, son minucias al lado de esto. Y parece darse a entender que la exclusiva de la vida humanista del hombre está en la religión. No es correcto en mi opinión: no tienen la exclusiva. No se debe confundir tampoco el materialismo consumista, el afán capitalista y de medrar, con el materialismo como posición filosófica que piensa que todo es materia en movimiento.

En la charla de un profesor de filosofía recuerdo un comentario que me hizo gracia sobre La Mettrie, el reputado materialista francés del siglo XVIII al que Federico II de Prusia llamaba su «ateo de cámara»: murió como un materialista —decía— por la indigestión que le produjo un gran banquete en una cena. ¿Es ésa la imagen correcta del materialista? ¿Es un ser inmoral, un bárbaro incivilizado, sin modales y sin refinamiento o sensibilidad para lo artístico, hedonista y sumergido en vicios diversos, contrario al bien común de la sociedad? Yo no lo creo así en general, aunque de todo puede haber. Bien, La Mettrie se paseó por media Europa en compañía de una prostituta, pues parece que le gustaba escandalizar; pero no creo que ello fuera un perjuicio para nadie y no creo que el puritanismo o la moral sexual deban reprochar nada a este tipo de conductas mientras se siga aquello que establecía Kant como regla de oro de la moral: no hagas a los demás lo que no desearías que te hicieran a ti mismo. Hay amoralidad y nihilismo en el materialismo por la propia posición intelectual que adopta, pero no por ello la conducta es peor; simplemente,

se considera la moral como un producto de la cultura, no como un absoluto, pero ello no quita que se pueda llevar una conducta ordenada. Hay una tendencia de muchos intelectuales ateos y materialistas a la rebeldía, al panfleto incendiario, a la provocación —por ejemplo, en Nietzsche—; pero ello desde un plano meramente intelectual; no creo que se pueda reprochar a éstos en general significar un perjuicio para la sociedad. Pensar además que personajes como Marx son antisociales y contrarios al bien común de la sociedad parece más bien paradójico. No es lugar aquí para explayarse sobre los posibles fundamentos de la ética,[13] pero desde luego que se pueden definir algunos criterios de conducta sin apelar a la religión para nada.

2.13. *¿Por qué los cristianos se sienten odiados por los ateos?*

Dice Soler Gil: «La retahíla de reproches al cristianismo ensartados sin ton ni son en [los apartados] "Racionalidad y cristianismo" y en "La religión de los cristianos" rezuma odio». Y me acusa Soler Gil, y de paso acusa a todos los ateos, de estar motivados por el miedo a la responsabilidad y de estar rabiosos por no poder

13. No es el tema principal aquí y es además inútil mostrar argumentos de ello. Mi amigo y colega el filósofo doctor Gabriel Rodríguez Espinoza, después de mostrarle el debate que estamos manteniendo Soler Gil y yo, me mandó el siguiente comentario: «Como decía mi abuelito: "El esfuerzo inútil conduce a la melancolía". Y creo que es inútil intentar convencer a un creyente de que el fundamento de su moralidad es bastante inmoral (el sometimiento a un orden externo, la fe en la otra vida y otras zarandajas, antes que la sensibilidad ante el dolor ajeno), y que ha traído más sufrimiento y dolor del que están dispuestos a reconocer (la homofobia y el bloqueo de investigaciones sanitarias serían el ejemplo actual). Una ética postmetafísica (esto es, atea) tan sólo confía en los seres humanos: no necesita de coartadas teológicas. Aquí me acuerdo de Levinas y la prioridad ética de la relación cara-a-cara. Si, como hace Soler Gil, necesito de un Dios y una Ley Moral para demostrar que torturar a un niño es un acto intrínsecamente malo, pues... aviados estamos».

creer. También cita una de mis obras favoritas de la filosofía, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, de Unamuno. Mi respuesta es que no, que no soy consciente de alimentar mis argumentos por un odio/envidia al cristianismo/creyente. Puestos a buscar causas irracionales en términos amor/odio, yo diría más bien que es el amor a la verdad lo que nos impulsa a mí y a muchos otros ateos materialistas. ¿Que la crítica es crispante? No he querido andarme por las ramas y he dicho lo que pensaba sobre el asunto, pero ello no implica que dispare sin ton ni son con un afán meramente de destruir por destruir, ni que sea animado por odios. ¿Que la crítica al cristianismo puede producir dolor a los cristianos dormidos en su fe y que por tanto es considerada como una afrenta, símbolo del odio entre ateos y cristianos? ¿Y que tal odio es considerado pura envidia de no poder ser un cristiano íntegro? Es un argumento parecido al de los judíos que apelan al odio que el mundo les tiene porque ellos son el pueblo elegido y el resto no; pero créanme los judíos que el mundo no envidia a los que pertenecen a su comunidad y que los ataques que su pueblo recibe no son por la rabia de no poder ser judío. Tampoco las críticas al cristianismo son por no poder creer en el Cristo resucitado. Nada más fácil que creer; dormir, como decía Gibran, ingiriendo el narcótico de la religión. Lo difícil es pensar más allá de la fe ciega, abrir los ojos. Todo el mundo puede creer, pero no todo el mundo puede ser un librepensador. Y puestos a referirse a afrentas y odio, creo que habría más que decir sobre las injustas descalificaciones que los ateos han recibido a lo largo de muchos siglos por parte de los creyentes (véase el punto sobre «Imperativos morales absolutos y valores estéticos objetivos» más arriba).

Sobre el miedo a la responsabilidad hay escrita una interesante obra de Erich Fromm (Fromm 1942), *El miedo a la libertad*. Una

de las ideas de tal obra es que la búsqueda de certeza, motor psicológico de algunas ideas materialistas, surge de una huída de la angustiante duda generada acerca del papel como sujetos independientes y responsables de nuestros actos. El teísta Artigas (Artigas 1992, página 95) ve en esto que el materialista es víctima de sus propias producciones, y algo similar debe de estar viendo Soler Gil. Es una hipótesis que se puede considerar como origen material de la psicología materialista. Sin embargo, discusiones aparte del origen de algunas ideas, no creo que el ateo materialista en general sea alguien miedoso —los miedosos suelen refugiarse en la opinión de la mayoría, y los ateos son una minoría en la presente sociedad—, ni un irresponsable. Para miedos, los que alimentan las religiones: el miedo a la muerte, el gregarismo y miedo a ser excluido del grupo/tribu, la amenaza del infierno, etcétera.

Me parece elogiable el acercamiento al cristianismo por parte de Unamuno: lejos de discursos sobre la racionalidad y apelando al sentimentalismo, que es donde hay que buscar la motivación de las religiones. En su novela *San Manuel Bueno, mártir* se nos describe un sacerdote quien duda de su fe religiosa, pero que, sin embargo, la predica como si no la dudara. Todo por la vida, porque el personaje comprende que no puede vivir con la verdad: «¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal, la gente sencilla no podría vivir con ella». Tal modo de entender la religión me parece muy humano y sincero, y me merece todos los respetos. Se trata sólo de una novela, pero el trasfondo ideológico dice mucho del pensamiento de Unamuno, ideas que vienen dadas de forma más directa en su obra filosófica más importante, *Del sentimiento trágico de la vida*:

> Si a Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos, es para que Él me lleve en sus brazos allende la muerte, mirándome

con su cielo a los ojos cuando se me vayan éstos a apagar para siempre. ¿Que me engaño? ¡No me habléis de engaño y dejadme vivir!

Nos dice Unamuno en su obra que el camino racional de la teología dogmática no es el lugar apropiado para ver a Dios; que a Dios se llega por una necesidad irracional de inmortalidad y de salvación eterna del alma individual. Esta perspectiva de Unamuno ya la conoce Soler Gil, por lo que explica en su réplica, pero no la acepta. Cabe incluso decir que Unamuno era en cierta medida un ateo racional y un creyente de corazón, así lo denotan expresiones como las que transcribo:

> El hombre no se resigna a estar, como conciencia, solo en el universo, ni a ser un fenómeno objetivo más. Quiere salvar su subjetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado al universo todo. Y por eso y para eso ha descubierto a Dios y la sustancia, Dios y sustancia que vuelven siempre en su pensamiento de uno o de otro modo disfrazados.
>
> Es el furioso anhelo de dar finalidad al universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle, sí!
>
> Porque decir que el mundo es como es y no de otro modo porque Dios así lo hizo, mientras que no sepamos por qué razón lo hizo así, es no decir nada. Y si sabemos la razón de haberlo así hecho Dios, este sobra, y la razón basta.

Es por ello que arremete contra los materialistas acusándolos de poseer odio antiteológico; no los critica por no estar en lo cierto, pues racionalmente Unamuno comparte la mayoría de los puntos de vista ateos, sino porque no le dejan dormir, no le dejan vivir, siendo como es la vida que él anhela un sueño irreal. Yo estoy de acuerdo en parte con la posición de Unamuno, y en total

desacuerdo con Soler Gil en su intento de dar soporte racional a lo sentimental.

Efectivamente, comparto esa idea de que la verdad pura y dura es algo demasiado doloroso y demasiado duro de aceptar para la mayoría de los humanos. Sólo unos pocos héroes tienen la dureza necesaria para sentirse fuertes en el pensamiento fuerte, aquel que no coquetea con mentiras piadosas. Por ello mismo, como sé que hay muchas personas en este mundo que se sienten mejor con la compañía en sus conciencias de una religión que alivie el dolor de su existencia, me parece que no debemos combatir las religiones, aunque sólo sea por razones humanitarias. Hay personas que sin su buen Dios se derrumbarían y no merece la pena discutir con ellas de religión; mejor dejarlas que vivan engañadas con la poca felicidad que da tal engaño.[14] No obstante, el mundo intelectual no puede quedarse en una cuestión de sentimentalismos, debe elevar al hombre por encima del hombre, y para ello se necesita un alma

14. Cualquier religión, según Freud (Freud 1930), es un delirio colectivo, un movimiento que deforma delirantemente la imagen del mundo. ¿Por qué la gente cree? Desde el punto de vista del psicoanálisis freudiano, la renuncia que proponen las religiones es una proyección de la transformación del principio de placer en el de realidad para huir del dolor del mundo; pero no se consigue evitar el dolor del mundo con las religiones y sólo queda la sumisión incondicional a los inescrutables designios de Dios como último consuelo y fuente de goce.

Por supuesto, el cristiano alegará que su fe en Cristo le ha traído la felicidad y la vida plena, ¡faltaría más! Lo del valle de lágrimas debe de ser sólo para los entierros. Como dice Arana (Arana 2005, capítulo 22) en una estupenda observación, la gente común se ofende si se pone en duda su felicidad porque siente que le están cuestionando su modo de vida, y reconocer la infelicidad es reconocer haber escogido mal su camino. Es una cuestión de orgullo, como cuando uno se va de vacaciones y tiene que presumir a la vuelta ante sus amigos de lo bien que se lo ha pasado; y de propaganda eclesial: los que continuamente hablan de la felicidad en Cristo son agentes publicitarios que tratan de captar nuevos socios con la palabra clave del *marketing*: «felicidad», el mismo elemento que utilizan las sectas para captar adeptos o los vendedores de cualquier producto de tele-tienda cuando vemos en sus anuncios gente sonriente por haber adquirido tal o cual producto; o como cuando uno habla desde la vida de casado de la felicidad de tal estado ocultando sus inconvenientes.

de guerrero capaz de sobrevivir en el desierto árido de la verdad sin disfraces. En tal arena luchan los más bravos con la pasión derivada de la fuerza del pensamiento, y en tal arena sufren y se sienten odiados los que quieren ver oasis por todos lados y a los que continuamente se les dice que lo que ven no son más que espejismos. No son ganas de fastidiar ni odio a los sedientos de animismos; sencillamente, que no hay agua donde aquellos dicen y pienso que la caravana del pensamiento humano no se debe distraer por rutas equivocadas. Enturbiar la vista echando arenas metafísicas a los ojos del caminante tampoco ayuda a hacer mejor el camino.

3. Consideraciones finales

Ya hace muchos siglos que el hombre ha levantado su vista alumbrando con la luz de la razón algunos de los lugares más oscuros del universo. Sin embargo, pesa también la tradición animista en nuestra cultura, y pesan nuestras motivaciones irracionales, como apuntaba Unamuno, o como apuntaba Freud desde otro enfoque. Dependiendo de la psicología de cada cual, y el entorno del que se haya visto rodeado, uno puede ser creyente o no-creyente, o agnóstico. Seguirá habiendo teístas y ateos por mucho tiempo, lejos estamos del consenso global. Soler Gil dice creer en el poder de los argumentos y que sigue albergando esperazas de convencerme. Yo, menos metafísico y más cercano al mundo empírico real, creo conocer mejor la psicología humana respecto de los mecanismos que llevan a las ideologías, y apuesto a que ni Soler Gil va a abandonar sus creencias ni yo las mías, al menos no por convencimiento racional. Cuando uno lleva muchos años inmerso en una ideología, es ya casi una cuestión de orgullo defender a toda costa ese modo de pensamiento; lo contrario es como reconocer que uno ha hecho el pardillo durante todos esos años; salvo... quizás tras alguna experiencia traumática que induzca irracionalmente hacia otras ideas. Creo que en el caso del creyente es incluso más terca la defensa porque mayor ha sido la inversión de tiempo y esfuerzos durante su vida para dejar que todo se quede en nada. Imaginemos un creyente que ha estado rezando todos los días media hora en promedio, incluyendo las misas, durante veinte años; si de repente se da cuenta de que su Dios no existe y de que todo lo que ha rezado no ha servido para nada, entonces se daría cuenta también de que ha gastado el equivalente a unas quinientas jornadas completas de trabajo inútilmente: se sentiría como un pardillo; y la mente humana tiene mecanismos de protección para no caer en tal sensación. Es el mismo mecanismo que hace que un cosmólogo defienda un determinado modelo en el que ha estado trabajando toda su vida aunque las evidencias observacionales supongan un problema para el mismo. En el ateo puede suceder algo similar, pero éste lo tiene más sencillo: no tiene más que arrepentirse al final de su vida, y ya tiene todo el status de cristiano como el que más; no ha perdido su tiempo, salvo el que haya dedicado a pensar o escribir sus ideas ateas (como yo ahora mismo estoy haciendo). También quizás el temor a dejar un vacío en su vida tras eliminar algo que ha ocupado una parte importante de su existencia es lo que impulsa a la mente del teísta a no querer aceptar de ningún modo la no-existencia de Dios.

En nuestra sociedad seguirán existiendo ideas religiosas por mucho tiempo, todavía no estamos preparados para crear sociedades ateas. Las personas se mueren y la gente común sigue consolándose con la idea de una vida en el más allá; de ahí que las estructuras que sustentan la Iglesia, u otras sectas similares, se sostengan: les venden lo que desean comprar. Como decía Pío Baroja acerca de la Iglesia católica en su novela *César o nada*:

Esto, en el fondo, ha sido un magnífico negocio —dijo César—. Monopolizar el cielo y el infierno, cobrar las acciones en la tierra y pagar los dividendos en el cielo. No hay banco hipotecario ni casa de préstamos que dé tanta renta.

No sólo se monopoliza el cielo, también se reivindica como propio el camino que conduce al mismo y se cobra peaje por pasar por él.

En mi opinión, después de finales del siglo XIX no ha habido grandes pensadores originales de ideología teísta; ya pasó la época de clásicos como San Agustín, Descartes, Leibniz, Berkeley, Kierkegaard y tantos otros —todos ellos filósofos admirables en el contexto de la época intelectual en la que vivieron—, y no hay vuelta atrás posible; lo que queda del teísmo me parece que merece más un estudio psicológico o sociológico que metafísico. Hay fluctuaciones de épocas con mayor o menor religiosidad, dependiendo de los ciclos económicos (a mayor pobreza, mayor religiosidad), de las enfermedades, pestes, catástrofes, guerras (cuantos más personas muertas trágicamente, más se benefician las religiones con aquello de que «sólo el Señor sabe el porqué de estas muertes...»), modas intelectuales, etcétera. Científicos y filósofos de ideología teísta [véanse Soler Gil (ed.) 2005; Collins 2006] o atea (Onfray 2006; Dawkins 2006; Stenger 2007) han lanzando recientemente al mercado editorial publicaciones sobre las razones para creer o no creer. Nada nuevo se dice ni en estos libros ni en el presente debate que no haya sido dicho ya hace tiempo, pero se entretienen muchos aficionados al pensamiento con este tipo de textos cuyo mercado es más amplio que el que puede ofrecer un libro de filosofía sobre cuestiones más desafiantes que este ya trillado debate del teísmo y el materialismo. Siento por lo tanto haber aburrido a las mentes de altos vuelos con un tema, el teísmo cristiano, que considerarán como

cuestión más que superada, y sobre la que ya se han vertido ríos de tinta. Sólo la presencia a estas alturas de la historia de algún pensador como Soler Gil, o algún otro vendedor de *best-sellers* que va haciendo ruido con la palabra «Dios», justifica el que tengamos que descender de vez en cuando a hacer un recordatorio de los motivos para haber dejado atrás el pensamiento animista-monoteísta.

La ideología cristiana está ahora en declive en Europa, pero puede volver a ganar terreno y de hecho parece que se le ve un cierto repunte, o quizá pierda su posición a favor de las múltiples sectas *new-age*. Coincido con Soler Gil en considerar el último siglo de la intelectualidad europea como de decadente en comparación con épocas pretéritas. Sin embargo, no coincido con él en las causas señaladas. La decadencia no está en el desconocimiento del cristianismo, como apunta Soler Gil, y la solución no pasa, como él dice, por potenciar la asignatura de religión en las escuelas. Que la religión cristiana haya sido una parte importante de la civilización occidental no debe interpretarse como que es parte inseparable de nuestra cultura. Todos somos herederos de la cultura clásica de los griegos, y no ha habido problema en separar su herencia intelectual de su sistema mitológico. Las generaciones presentes y futuras herederas de nuestra cultura no deben tener problema en separar el arte, la ciencia, el pensamiento occidental, de la religión cristiana. Podemos admirar una estatua de Afrodita sin convertirnos al politeísmo griego y podemos admirar la Capilla Sixtina sin creernos nada del Génesis. En algún tiempo futuro, si la humanidad sobrevive a los excesos destructores de nuestros tiempos, alguna civilización estudiará y admirará los frutos de Europa entre los siglos XV y XIX y se tomará la fábula cristiana como un mero asunto de interés histórico.

Considero que la filosofía de los que aman la sabiduría, la verdad, ha de ser un deleite para los espíritus finos, un goce de los

intelectuales similar a quienes como discípulos en la academia de Platón, ociosos de obligaciones laborales y entregados a la vida del pensamiento, o como en los jardines de Epicuro, o en la Estoa de los estoicos o el Liceo de los aristotélicos, convertían en goce su filosofar. Pobre sin embargo me parece esa actividad filosófica de oficina o de universidad que sólo se preocupa por los aspectos técnicos en un debate filosófico, y piensa: «Si de placeres se trata, personalmente encuentro mucho más placentera una velada charlando con mi mujer, en compañía de una botella de buen vino». Tampoco comparto la visión de Soler Gil de que el juego que ofrece la filosofía sea algo no deseable y que «puestos a jugar prefiero hacerlo con mis hijos». Desde luego, la vida doméstica, la del trabajador que realiza una labor académica para sacarse un sueldo como mercenario de ideas ajenas y con ello poder mantener a su familia y sus hijitos, puede ofrecer muchos instantes placenteros, no lo niego; pero están lejos de los placeres más elevados de aquel librepensador, aquel espíritu salvaje, inquieto, explorador de nuevas ideas que intenta abrir nuevas brechas en los horizontes humanos. La perspectiva inmersa en una moral y esquemas de vida cristianos dista bastante de esa otra visión que yo propongo, y ello se nota tanto en el modo de pensar como en el de vivir.

¡La vida! En repetidas ocasiones ha dicho Soler Gil que el cristianismo apuesta por una cultura de la vida, al contrario que la filosofía materialista, que sería una cultura de la muerte. No creo que estuviese muy de acuerdo «ese gran conocedor del cristianismo que fue Nietzsche» (utilizando las palabras que Soler Gil escribe en tono sarcástico). Nietzsche sí fue un gran conocedor del cristianismo; su padre fue un pastor protestante y su educación en materia de religión cristiana ha sido bastante buena: no era precisamente un desconocedor de la materia. A este pensador se le atribuye el origen de un modo de pensar que lleva por nombre

«vitalismo», que es también una filosofía en defensa de la vida, un concepto de vida mayormente ligado a lo dionisiaco. Nietzsche consideró la religión cristiana como nihilista y opuesta a los instintos vitales del ser humano. Las fuerzas represivas o de castración de los instintos considerados pecaminosos en la religión cristiana serían un signo de su oposición a la vida. La moral de esclavos ahoga la voluntad de poderío propia de la vida. Hay por tanto un disenso entre Soler Gil (o cualquier pensador cristiano) y Nietzsche sobre esta cuestión, que yo creo que tiene que ver con distintos modos de entender lo que es la «vida».

El concepto de vida por el que abogan los cristianos puede ser interesante en algunos aspectos, pero no es el único modo de entender el fenómeno. Oponerse al aborto, a los medios anticonceptivos y defender la formación de familias heterosexuales monogámicas indisolubles con abundantes hijos no es lo mismo que defender la vida en su sentido más amplio. Vivos están también los lagartos, o el plancton de los océanos, o los parásitos intestinales; igual de vivos biológicamente hablando que lo están los centenares de millones de personas que malviven en la pobreza de este planeta. ¿Importa la cantidad en el fenómeno de la vida más que la calidad?, ¿es mejor la superpoblación a la que llevan las ideas religiosas que la calidad intelectual de una sociedad de personas que piensan más allá de sectas y supersticiones? Un materialista, alguien que es capaz de pensar sobre el origen de las cosas sin apelar a trascendentalismo alguno, me parece que es un ser vivo muy vivo. Entender que «la vida es materia» es un fenómeno en los cerebros de la vida superior. Pensar que la vida no es más que pura química puede matar el concepto de vida «dualista», el concepto de vida fantasmagórico, pero no elimina la vida de por sí. Al contrario, eleva la vida a las más altas cotas imaginables: la materia que se comprende a sí misma, el universo que se comprende a sí mismo.

Al cosmos hemos abierto nuestros ojos. Fascinados o atemorizados por la inmensidad, hemos de atrevernos a encarar la realidad sin disfraces animistas. Hemos también de mostrarnos humildes y comprender que desde nuestra finitud no nos es posible dar respuesta actualmente a preguntas como por qué las constantes físicas de universo valen lo que valen (quizá en el futuro se pueda entender), por qué el universo se puede entender racionalmente o el porqué mismo de todo lo existente. De nada sirve apelar a leyendas tales como la del Cristo resucitado, Hijo del Creador de este universo, que alguien dijo que vio aparecérsele en tal lugar a tales personas y otros dicen que lo vieron en otro lugar con otras personas. Dejémonos de cuentos de beatas, agarremos al toro por los cuernos y al universo por la materia.

Referencias bibliográficas

ARANA, J., 2005, *Filosofía de lo cotidiano*, Biblioteca Nueva, Madrid.

ARTIGAS M., 1992, *Razón, ciencia y fe*, Palabra, Madrid.

ÁVILA GRANADOS, J., 2005, *La mitología cátara. Símbolos y pilares del catarismo occitano*, Mr Ediciones, Madrid.

BAROJA, P., 1910, *César o nada*. Reproducido en: 2006, Alianza, Madrid.

—1911, *El árbol de la ciencia*. Reproducido en: 1994, Cátedra, Madrid.

BATTANER, E., 2005, *Un físico en la calle*, Ed. Universidad de Granada, Granada.

BENSON, H. DUSEK, J. A., SHERWOOD, J. B, ET AL., 2006, «Study of the Therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in cardiac by-pass patients: a multicenter randomized trial of uncertainty and certainty of receiving intercessory prayer», *Am. Heart J.*, 151(4), páginas 934-942.

COLLINS, F. S., 2006, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, Simon & Schuster, Cambridge.

CORNWELL, J., 1999. Traducido al español en: 2001, *El Papa de Hitler: la verdadera historia de Pío XII*, Planeta, Barcelona.

DAWKINS, R., 2006, *The God delusion*, Bantam Press, London. Traducido al español en: 2007, *El espejismo de Dios*, Espasa Calpe, Madrid.

EDGELL, P., GERTEIS, J., Y HARTMANN, D., 2006, «Atheists As "Other": Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society», *American Sociological Review*, 71, páginas 211-234.

FREUD, S., 1930. Traducido al español en: 2006, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.

FROMM, E., 1942, *The fear of freedom*, K. Paul, Trench, Trubner & Co., London. Traducido al español en: 1986, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona.

GARCÍA-ALBEA RISTOL, E., 1995, *Teresa de Jesús, una ilustre epiléptica: (o una explicación epileptogénica de los éxtasis de la santa)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares (Madrid).

GARDNER, M., 1981, *Science, good, bad, and bogus*, Prometheus Books, Buffalo (Nueva York). Traducido al español en: 1988, *La ciencia: lo bueno, lo malo y lo falso*, Alianza Editorial, Madrid.

GIBRAN, G. K 1961. Traducido al español en: 1998, *Pensamientos y meditaciones*, Edicomunicación, Santa Perpètua de la Mogoda (Barcelona).

HOOPER, J., 2006, «Pope prepares to embrace theory of intelligent design», *The Guardian*, 28-8-2006.

HOYLE, F., BURBIDGE, G. Y NARLIKAR, J. V., 1993, «A quasi-steady state cosmological model with creation of matter», *Astrophys. J.*, 410, páginas 437-457.

—«Astrophysical Deductions from the Quasi Steady state Cosmology», 1994, *Mon. Not. Royal Astron. Soc.*, 267, páginas 1007-1019.

HUME, D., 1757, «The natural history of religion», Four Dissertations. Traducido al español en: 1992, *Historia natural de la religión*, Tecnos, Madrid.

LÓPEZ CORREDOIRA, M., 2003a, «Observational Cosmology: Caveats and open questions in the standard model», *Recent. Res. Devel. Astronomy & Astrophysics*, 1, Research Signpost, Kerala, páginas 561-589 [versión elect.: preprint http://arxiv.org/abs/astro-ph/0310214].

—2003b, «¿Qué tienen en común la astrofísica y la profesión más vieja del mundo?», inédito, http://arxiv.org/abs/astro-ph/0310368.

—2005a, «Cosmología: sólo sé que no sé nada», *Caos y ciencia*, Septiembre-2005 [http://www.caosyciencia.com/ideas/articulo.php?id=050905].

—2005b, *Somos fragmentos de naturaleza arrastrados por sus leyes*, Vision Net, Madrid.

ONFRAY, M., 2005, *Traité d'athéologie*, Grasset & Fasquelle, París. Traducido al español en: 2006, *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona.

PICKOVER, C. A., 2005, «DMT, Moses, and the Quest for Transcendence», en: *Sex, Drugs, Einstein, and Elves. Sushi, Psychedelics, Parallel Universes, and the Quest for Transcendence*, Smart Publications, Petaluma (California, EE.UU.), capítulo 4.

PULEO, A. H., 2000, «De la legitimación a la contestación», *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, capítulo 2.

ROBLES LÓPEZ, J., 2004, «Neuroteología, ¿nueva ciencia?», *El Catoblepas*, 33, 10.

RODRÍGUEZ, P., 2000, *Mentiras fundamentales de la iglesia católica*, Ediciones B, Barcelona.

SOLER GIL, F. (ed.), 2005, *Dios y las cosmologias modernas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

—2008, «Modelos cosmológicos: ¿ficciones útiles o descripciones realistas del Universo?», *Thémata*, 40, pp. 117-144.

STENGER, V. J., 2006, «A lack of evidence», *Physics World*, 19(10), páginas 45-46.

—2007, *God: The Failed Hypothesis. How Science Shows That God Does Not Exist*, Prometheus Books, Buffalo (Nueva York).

UNAMUNO, M. de, 1913, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Reproducido en: 1995, Alianza, Madrid.

—1930, *San Manuel Bueno, mártir*. Reproducido en: 1997, Acento, Boadilla del Monte (Madrid).

Índice de términos y autores citados

A

Abelardo, P. 176
Adams, R. 231, 244
agnosticismo 74, 150, 282
agujero negro 59, 98, 136, 139
ajuste fino 28, 29, 30, 31, 37, 39, 50, 51, 53, 54, 55, 60, 61, 62, 97, 98, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 154, 162, 227, 238, 249, 252, 253, 272
Alpher, R. A. 166
Ambartsumian, V. 118
amor 49, 53, 79, 86, 105, 108, 116, 145, 193, 194, 195, 196, 213, 215, 217, 224, 234, 235, 237, 241, 261, 265, 268, 274, 278
animismo 41, 107, 265, 268, 282
antropocentrismo 148, 149, 267, 268
antropomorfismo 147, 148, 149, 150, 268
aparición de la vida 19, 29, 138, 139, 141
Arana, J. 149, 151, 236, 244, 274, 281, 289
Aristarco de Samos 101, 177, 178
Aristóteles 99, 100, 101, 125, 176
Arp, H. C. 257
Artigas, M. 66, 74, 91, 163, 165, 244, 279, 289
atomismo 177
Auer, J. 80, 91
autoconciencia 49, 79, 105, 106, 108, 121, 122, 145, 146, 147, 152, 154, 193
Ávila Granados, J. 269, 289
Ayala, F. 87, 91
azar 55, 87, 97, 136, 137, 139, 207

B

Bach, J. S. 198, 234, 273
Balthasar, H. U. von 202, 234, 246

Barbour, I. 80, 91
Barbour, J. 237, 244
Baroja, P. 258, 283, 289
Barrow, J. 28, 272
Battaner, E. 256, 289
Beilby, J. 226, 244
Ben Salem, K. 120, 125
Benedicto XVI (véase Ratzinger, J.) 193, 244, 256
Benson, H. 263, 289
Berkeley, G. 26, 284
Boecio 176
Bohm, D. 106, 125
Bojowald, M. 59, 91
Boltzmann, L. 256
Bonner, T. W. 167
Brahe, T. 102
Bruno, G. 103
Buda 111
Burbidge, G. R. 118, 290

C

Cabodevilla, J. M. 202, 208, 244
caos 26, 27, 85
Capra, F. 106, 125
carga del electrón 39, 54, 247
Carmeli, M. 120, 125
causa 10, 20, 21, 22, 23, 24, 43, 44, 49, 66, 71, 76, 78, 79, 98, 104, 105, 106, 107, 116, 120, 122, 134, 136, 137, 138, 144, 145, 146, 147, 149, 162, 168, 251, 252, 253, 254, 258
Celso, 111, 112, 125, 198, 200, 211
Chesterton, G. K. 220, 244
Chopin, F. 234, 235, 273
Churchland, P. 230
Cirene, S. 114
Collins, F. S. 254, 284, 289
Collins, R. 28, 136, 244
Comte, A. 144
Confucio 111
conocimientos verdaderos 87, 88, 89, 90, 124, 191, 192, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 235, 266
constante cosmológica 28, 160
constante de gravitación 39, 54
constante de Planck 39, 54
constante física 29, 37, 39, 50, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 137, 141, 142, 143, 288
Constantino (Magno), emperador 100, 175
Copérnico, N. 73, 176, 179, 184, 185, 244, 267
Copleston, F. C. 231
Cornwell, J. 270, 289
Craig, W. L. 32, 51, 80, 91, 132, 147, 161, 169, 244
Creación 68, 117, 164, 169
creación 27, 31, 44, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 66, 70, 71, 72, 75, 79, 80, 102, 105, 117, 118, 119, 120, 134, 137, 138, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 200, 201, 202, 253, 254, 255, 264, 267
Creador 27, 31, 66, 117, 253, 268, 288
creatio ex nihilo 102, 106, 107, 115, 146, 155, 157, 158, 254, 264

creatio originans 155, 157, 158, 164
Cristina de Lorena 180
cultura de la muerte 17, 151, 286
cultura de la vida 17, 152, 286
Cusa , N. 184

D

Danielou, J. 207
Darwin, Ch. 88, 230, 256, 267
Davies, P. 170
Dawkins, R. 233, 275, 284, 289
Dembski, W. 30, 139, 244
Descartes, R. 66, 73, 185, 231, 234, 264, 266, 284
desplazamiento al rojo 69
Díez, J. A. 135, 244
dualismo 269
Dusek, J. A. 289

E

Edgell, P. 274, 289
Einstein, A. 39, 160, 164
Ellis, G. F. R. 80, 91, 97, 125, 136, 252
epicureísmo 177
Epicuro 123, 286
epifenómeno 16, 65, 89, 229
escatología 220
escepticismo 89, 124, 125, 127, 149, 191, 231
escolástica 36, 176, 251
Escoto Erígena, J. 176
Estado Estacionario 159, 157, 163, 166, 167
estética 224, 234, 273, 276
estructuras de poder 187, 269, 271
ética 17, 32, 174, 175, 195, 224, 232, 239, 277
evolución 28, 65, 86, 87, 88, 89, 95, 121, 124, 139, 165, 199, 216, 227, 235, 256, 267, 275
exégesis 182, 199, 200, 201
existencia del mal 80, 232, 233
existencia del universo 19, 23, 50 70, 76, 77, 78, 104, 106, 107, 146, 147, 253

F

fatalismo 124, 125
Federico II de Prusia 276
fisicalismo 16
Foerster, D. 26
Freud, S. 45, 47, 122, 267, 281, 282, 289
Friedmann, A. 59, 160
Fromm, E. 278, 289

G

Galilei 118, 176, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 190, 201, 244
Gamow, G. 166
García-Albea Ristol 263, 289
Gardner, M. 170, 251, 289
Geach, P. 225, 244
Gell-Mann, M. 58, 91
Génesis (libro del) 44, 102, 158, 159, 160, 164, 181, 200, 258, 285
Gerteis, J. 289
Gibran, G. K. 275, 278, 290

Gran Explosión 22, 59, 69, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168
Gregorio IX, Papa 270
Guardini, R. 202

H

Hare, J. 231, 244
Hartmann, D. 289
heliocentrismo 178, 179, 180, 185
Heller, M. 26, 158, 164, 245
Herman, R. C. 166
Herodes 112
Hipatia de Alejandría 103
Hitler, A. 232, 270
Hooper, J. 256, 290
Hoyle, F. 118, 163, 167, 255, 290
Hubble, E. 160
Hume, D. 205, 260, 290

I

Iglesia 68, 101, 103, 104, 108, 111, 115, 116, 117, 171, 175, 255, 263, 269, 270, 271, 283
Ilustración 70, 145, 149
imperativos morales 231
indeterminismo 122, 123, 266
inflación 30
instrumentalismo 191, 257
Isaías 213
Isham, Ch. 161

J

Jaki, S. 74, 91, 188, 189, 245
Jenófanes 150
Jesucristo 109, 194, 204, 205, 206, 208
Juan el Anciano 110
Juan Pablo II, Papa 105, 125, 151, 191, 195, 245

K

Kafatos, M. 106, 126
Kant, I. 20, 69, 77, 91, 249, 272, 276
Kepler, J. 66, 73, 75, 102, 185
Kierkegaard, S. 114, 284
Kragh, H. 163, 166, 167, 245
Krisna 111

L

La Mettrie, J. O. 276
Lactancio 179
Lao-Tse 111
Leibniz,, G. W. 83, 84, 91, 264
Lemaître, G. H. 117, 159, 163, 164, 165, 166
Lerner, E. J. 118, 126
Levinas, E. 277
ley física 16, 143, 253
libertad 12, 14, 165, 217, 223, 224, 226, 234, 235, 236, 237, 241, 242, 265
libre albedrío 96, 265, 266
Lincoln, A. 198

M

Mani 269
Manson, N. 28, 29, 30
Marción 115, 116
María Magdalena 115
María, virgen 115, 204, 210, 213

Marías, J. 224, 241, 242, 245
Martín Descalzo, J. L. 202, 207, 208, 209, 211, 214, 217, 245
Marx, K. 277
McHugh, J. 210
mecánica cuántica 21, 41, 84, 95, 106, 119, 122
Mencken, H. L. 251
mentalismo 104
Merleau-Ponty, J. 70, 91
metafísica 12, 52, 109, 176, 215, 234, 247, 268
milagro 30, 140, 218, 261, 263
Moreland, J. P. 132, 244
Mosterín, J. 21
Moulines, C. U. 135, 244
Mozart, W. A. 198, 234, 273
multiverso 29, 30, 31, 58, 138, 139, 140
Murphy, N. 80, 91

N

Nadeau, R. 106, 126
Narlikar, J. V. 290
naturalismo 16, 32
Nerón, emperador 221
neurología 121, 262
Newton, I. 21, 66, 73, 75, 102 185
Nielsen, H. B. 26
Nietzsche, F. 36, 47, 109, 126 192, 248, 277, 286, 287
Ninomiya, M. 26

O

objetualidad 162
Occam, G. 249
O'Connell, D. 166
Olbers, H. W. 119
omnipotencia 79, 105, 145, 232, 265
Onfray, M. 126, 271, 284, 290
Ordóñez, J. 73, 92, 184, 246
origen de la vida 44, 50, 82, 121
Orígenes 180, 198, 200, 245

P

Pablo III, Papa 179
panteísmo 44
Pantero, soldado 112
Pascal, B. 16, 17, 24, 185
Peacocke, A. 80, 81, 91
Pelke, E. 196, 245
Pickover, C. A. 262, 290
Pilatos, P. 114, 218, 219
Pío XII, Papa 117, 118, 126, 157, 164, 166, 255, 256
Pitágoras 113
Plank, M. 39, 54
Plantinga, A. 80, 81, 86, 88, 91, 132, 226, 230, 231, 233, 245
Platón 101, 118, 120, 126, 156, 157, 175, 255, 286
Plotino 176
Poe, E. A. 119, 126, 157, 158
Polkinghorne, J. 32, 58, 81, 85, 92, 154, 223, 233, 245
Popper, K. R. 88
positivismo 70, 144
Post, J. 231, 245
principio antrópico 37, 272

principio de individuación 176
Pseudo Dionisio Areopagita 66, 92
Ptolomeo 257
Puleo, A. H. 270, 290

Q

Quine, W. V. 88

R

racionalidad 19, 24, 25, 26, 27, 31, 39, 42, 50, 51, 55, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 74, 75, 86, 87, 88, 90, 100, 101, 102, 140, 147, 154, 162, 172, 173, 174, 177, 181, 183, 190, 191, 212, 238, 249, 265, 279
racionalismo 174, 242, 264
Rad, G. von 202, 256
radiación cósmica de fondo 69, 159, 167, 256
Rampsonit de Egipto 113
Rath, V. 163, 245
Ratzinger, J. 80, 92, 106, 180, 200, 201, 213, 214, 215, 218, 220, 234, 246
Rees, M. 29
relativismo cultural 125, 191
responsabilidad 152, 190, 224, 241, 277, 278
Rioja, A. 73, 92, 184, 246
Roberts, R. E. 118, 126
Robles López, J. 262, 290
Rodríguez Espinoza 277
Rodríguez 113, 126, 270, 291
Rubia, F. J. 122, 126
Rubinstein, A. 139
Ruiz Retegui, A. 234, 246
Russell, B. 231, 246
Russell, R. J. 26, 32, 81, 85, 92

S

Salomé 114
San Agustín 90, 101, 102, 118, 118, 130, 157, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 284
San Alberto Magno 158
San Anselmo 176
San Bartolomé 110
San Clemente de Alejandría 180
San Francisco de Asís 220
San Juan (Apóstol) 110, 113, 115, 116, 193, 200, 218
San Juan Bautista 112, 200, 213, 217
San Justino 180
San Lucas (Evangelista) 112, 114, 115, 206, 208, 209, 210, 211
San Marcos (Evangelista) 110, 111, 114, 115, 116
San Matatías 110
San Mateo (Apóstol) 110, 112, 114, 115, 206, 209
San Nicodemo 110
San Pablo (Apóstol) 180, 197, 204, 220, 221, 261, 262
San Pedro (Apóstol) 110, 115, 176, 186
San Tadeo (Apóstol) 110
Santa Teresa de Jesús 220, 263
Santiago (Apóstol) 110
San Tomás (Apóstol) 110

Santo Tomás de Aquino 66, 101, 130, 158, 164, 179, 181, 184, 185
Saoshyant 111
Savater, F. 20, 69, 77, 78, 93, 104
Schäfer, J. 196, 246
Schopenhauer, A. 106
Sciama, D. 196, 246
selección natural 30, 58, 59, 65, 65, 98, 136, 139, 228, 229, 256
Sherwood, J. B. 289
Siepenkort, H. 196, 246
Smolin, L. 30, 58, 59, 93, 98
Spengler, O. 113, 126
Spinoza, B. 42, 43, 44, 47, 264
Stenger, V. J. 254, 264, 284, 291
Swinburne, R. 29, 30, 32, 81, 93, 223, 231, 233, 246

T

teoría unificada 29
Tertuliano 101, 118, 179
Tipler, F. 28
Torretti, R. 21
Trinidad 66, 68

U

Unamuno, M. 242, 246, 278, 279, 280, 282, 291

V

vida inteligente 28, 31, 53, 55, 61, 137, 138, 139
voluntad de Dios 49, 67, 105, 106, 108, 145, 146, 147, 154, 193

W

Weinberg, S. 58
Wigner, E. P. 237, 265
Williams, P. 234, 246
Worthing, M. 51, 93, 158, 246

Z

Zamolxis de Citia 113
Zaratustra 269
Zebedeo, J. 110

¿Existe Dios? ¿Proviene el mundo del designio de un Creador situado fuera del mundo o es el resultado de su propia evolución de millones de años? Preguntas de siempre, preguntas esenciales... y preguntas que constituyen el meollo mismo de este libro.

Lejos de estar muerto el debate en nuestros días, el auge de la Cosmología como ciencia alimenta nuevos y viejos argumentos. El lector de *¿Dios o la materia?* tiene la oportunidad de conocer el estado actual de la controversia, aproximándose a ella del modo más adecuado: a través de un diálogo apasionado y riguroso entre dos representantes contemporáneos de las cosmovisiones en pugna.

Será difícil que este debate deje indiferente a nadie: basta examinar los dos primeros escritos para sentir la urgencia de tomar partido y comprometerse en una discusión que arrastrará a quienquiera se asome a ella. ¿Teísmo o materialismo? Las consecuencias de cada opción pueden marcar nuestra vida de un modo tan decisivo que bien merece la pena que nos detengamos a considerar los argumentos en que se apoyan.

ISBN 978-84-96840-24-9